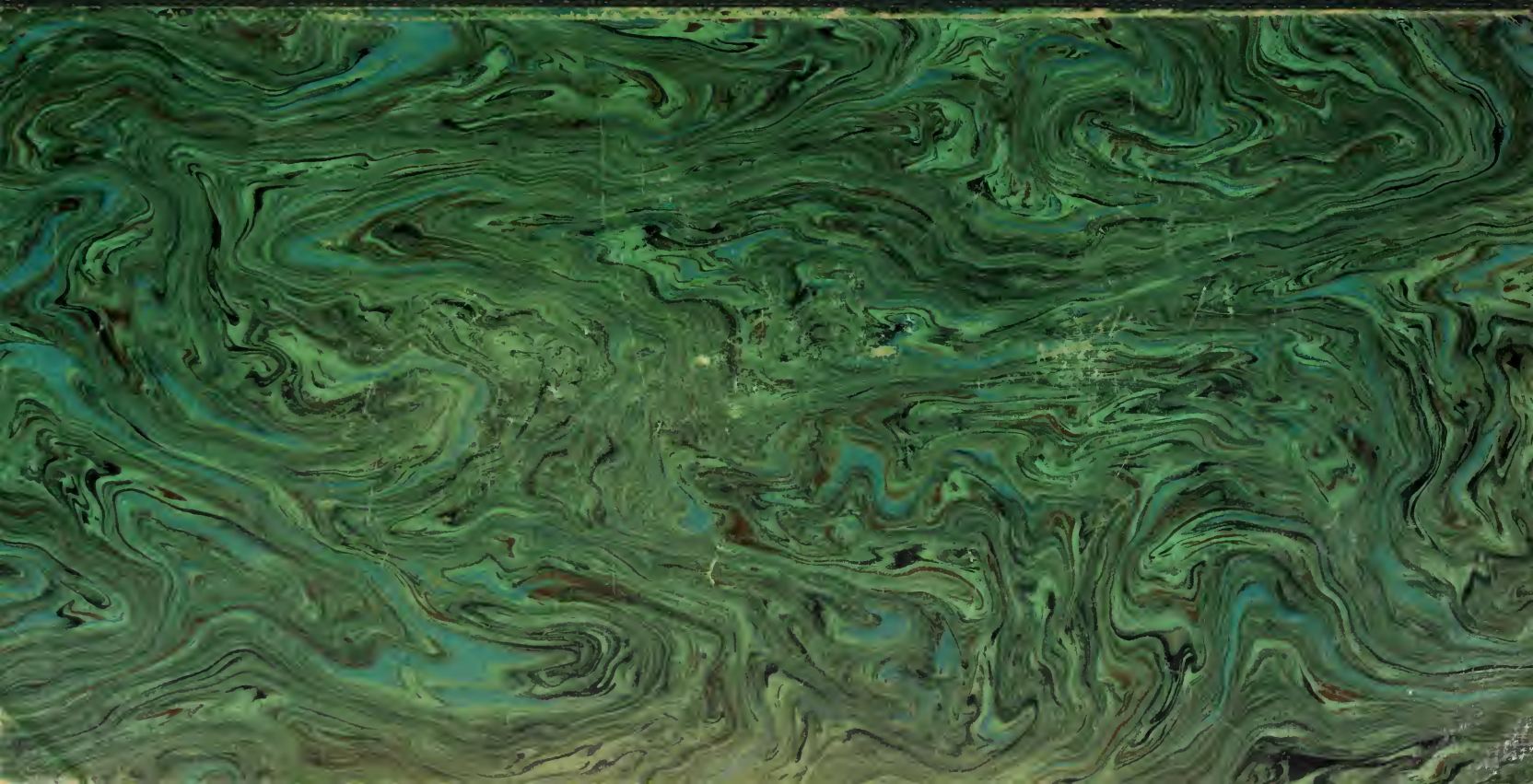
3 1761 09702325 3



Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/diegegenwrtigenp00stah

Pol. Sci
Govt
S7813g

Die gegenwärtigen

Parteien in Staat und Kirche.

Neunundzwanzig akademische Vorlesungen

von

Friedrich Julius **Stahl.**

Zweite Auflage.

Berlin, 1868.
Verlag von Wilhelm Hertz.
(Besser'sche Buchhandlung.)

289224 / 7. 33
1.

Printed in Germany

Vorbemerkung.

Der selige Dr. Stahl las zum ersten Male im Wintersemester 1850 bis 1851, dann noch vier Mal, zuletzt im Wintersemester 1856 bis 1857, an der Berliner Universität publice: „de doctrina et indole partium, quae nunc in republica et ecclesia exstant", oder, wie die in weiten Kreisen bekannt und berühmt gewordenen Vorlesungen kurz bezeichnet wurden: „über die Parteien in Staat und Kirche".

Der Druck dieser Vorlesungen erfüllt ein vielseitiges Verlangen. Solches Verlangen ist dem seligen Dr. Stahl schon bei Lebzeiten häufig nahe gebracht. Er pflegte dann zu antworten, er müsse noch Etwas für seine Studenten besonders behalten. Gleichwohl hat er selbst den Druck für späterhin beabsichtigt. Der Nachlaß enthielt das vollständig ausgearbeitete Manuskript, wie es nunmehr hiermit veröffentlicht ist.

Die nicht volle Gleichmäßigkeit in der Länge der Vorlesungen erklärt sich daraus, daß in den verschiedenen Jahren die eine oder andere Stelle behufs Abkürzung weggelassen ist, während im Druck das Manuskript vollständig erscheint. Zwei letzte Vorlesungen über die Parteien in der Kirche sind weggeblieben, da deren Ausarbei-

tung nach Meinung des seligen Stahl nicht vollständig zum Ziele geführt war. Doch mögen wenigstens die Schlußworte des Ganzen hier noch Platz finden:

„Ich gebe die Vorlesungen nicht für ein abgeschlossenes und unfehlbares System aus. Sie sollen nur die befruchtenden Keime sein, welche in Ihnen selbst zu reicheren Gedanken aufgehen mögen, nur der erste Anstoß zur Umkehr von einem Wege der Verirrung zu der Bahn der Wahrheit und des Rechts. Fest und unwandelbar steht in ihnen nur dasjenige, was nicht von mir selbst ist, sondern aus jener Quelle, die seit beinahe zweitausend Jahren strömt für Jeden, der aus ihr schöpfen will, und die allein die untrügliche Wahrheit ist."

Inhalt.

Seite

Erste Vorlesung: Plan und Geist der Vorlesung — Parteien der Revolution und der Legitimität (Linke und Rechte) auf politischem, des Glaubens und Unglaubens auf kirchlichem Gebiete — Die Wahrheit über den Parteien — Freiheit und deren Begriff 1

Zweite Vorlesung: **Die politischen Parteien.** Die Parteien der Revolution in ihrem gemeinsamen Wesen — Die Denkart von 1789 — Lehre des Naturrechts (Gesetz der Koexistenz) 12

Dritte Vorlesung: Fortsetzung. Die Fiktion des stillschweigenden Vertrags — Die Lehre von der Volkssouveränetät. Hubert Languet, Buchanan, Milton, Sidney, Locke, Rousseau 24

Vierte Vorlesung: Fortsetzung. Kalvins Theokratie. Die puritanische Bewegung in England und Amerika — Die Independenten. Kromwell 37

Fünfte Vorlesung: Fortsetzung (Puritaner und Independenten) — Der Whiggismus in England und Nordamerika 49

Sechste Vorlesung: Fortsetzung. Der Kampf der katholischen Ligue gegen den König in Frankreich — Helvetius, Voltaire — Die deutsche Philosophie — Die Denkart von 1789 — Die Nichtigkeit der Revolution und des Radikalismus 60

Siebente Vorlesung: Die liberale Parteirichtung und die Bourgeoisie — Herrschaft des Mittelstandes und des Parlaments — Das Heer und die Bürgerwehr — Freiheit der Presse — Die Exekutivgewalt des Königs — Beseitigung der höheren Klassen — Census und indirekte Wahlen 71

Achte Vorlesung: Fortsetzung. Die individuelle Freiheit — Umwandlung des Organismus in Aggregatismus, Entgliederung der Gesellschaft — Freier Verkehr und Konkurrenz — Toleranz —

Seite

Trennung von Staat und Kirche. (Das laissez faire — was ist Wahrheit?) 82

Neunte Vorlesung: Fortsetzung. Die Berechtigung und die wahren Beweggründe der liberalen Partei — Erfüllung derselben in England und auf dem Festlande — Die Menschlichkeit gelöst von der Gottesfurcht, tiefe Profanität und Herrschaft der materiellen Interessen — Befriedigung der Wahrheit des Liberalismus nach dem Princip der Legitimität 100

Zehnte Vorlesung: Die konstitutionelle Partei und die Theilung der Gewalten — Das System Montesquieu's — Der Konstitutionalismus der ersten Revolutionsperiode — Das gegenwärtige konstitutionelle System (System der parlamentarischen Regierung) — Ministerverantwortlichkeit — Steuer- und Budgetverweigerung 114

Elfte Vorlesung: Fortsetzung. Die Konstitutionsurkunde (Charte) — Die Kodifikation 130

Zwölfte Vorlesung: Fortsetzung. Kritik des konstitutionellen Systems — Vergleich mit der englischen Verfassung — Die systematische Opposition — Der theatralisch oratorische Prunk des Parlaments . . . 142

Dreizehnte Vorlesung: Die Verfassung der konstitutionellen Monarchie im Gegensatz der Lehre der konstitutionellen Partei — Verschiedenheit des älteren und des neueren Typus des Staats; die öffentliche Bedeutung und die Staatseinheit aller Einrichtungen und Gewalten und Rechte; Stände des Berufs 163

Vierzehnte Vorlesung: Die demokratische Partei, Partei der Volksmasse — Die Apotheose der menschlichen Gattung, absolute Volksgewalt — Republik und demokratische Monarchie — Volksreligion — Radikale Gleichheit — Brüderlichkeit — Fanatismus 177

Fünfzehnte Vorlesung: Fortsetzung. Der Volkswille im Gegensatz gegen die Majorität — Bewegung von unten nach oben und die Unbestechlichkeit — Das Urrecht des Menschen — Die Gewaltsamkeit — Unterschied der demokratischen Partei und der demokratischen Verfassung — Nordamerika 189

Sechszehnte Vorlesung: Kommunismus und Socialismus — Rechtsgleichheit und Vermögensgleichheit — Das national-ökonomische System der liberalen und der demokratischen Partei — Entwickelung des Socialismus: Mirabeau, Brissot, Marat, Robespierre, Babeuf, Cabet, die St. Simonisten, Fourier — Verheißungen des Socialismus 208

Siebenzehnte Vorlesung: Fortsetzung. Die Lehre Proudhons — Der Eingriff des Socialismus in die Ereignisse — Louis Blanc, Ver-

Seite

handlung auf dem Luxembourg — Das Programm der socialistischen Partei im Ganzen — Die besitzlose Klasse — Nicht Reform des Staats, sondern der Gesellschaft — Unterschied des Socialismus und Kommunismus — Organisation der Arbeit 225

Achtzehnte Vorlesung: Fortsetzung. Prüfung des socialistischen Systems und der Lehre Proudhon's vom Werthe aus dem Standpunkte der Volkswirthschaft 240

Neunzehnte Vorlesung: Fortsetzung. Prüfung des socialistischen Systems vom Standpunkte des Rechts — Die Frage über Eigenthum 254

Zwanzigste Vorlesung: Fortsetzung. Prüfung des socialistischen Systems nach dem Maßstabe der Sittlichkeit und Religion — Der Genuß als höchstes Ziel und Maß des menschlichen Lebens, die Emancipation des Fleisches, die neue Religion — Die Gütergemeinschaft im Unterschiede von der kommunistischen Partei — Die sociale Republik als Vollendung des Ganges der Revolution — Die Wahrheiten des Socialismus: Verwerflichkeit der unbeschränkten Konkurrenz, Macht der Association, Verbindung des Socialen und Politischen 267

Einundzwanzigste Vorlesung: Die Anhänger der Legitimität — Der geschichtliche Gang: in England (Filmer, der Toryismus, Burke), — in Frankreich (comte de Maistre), — in Deutschland (Haller und das politische Wochenblatt) 286

Zweiundzwanzigste Vorlesung: Fortsetzung. Die natürlichen Träger der Parteien der Legitimität — Grundsätze und Forderungen der Parteien der Legitimität im Allgemeinen: Obrigkeit von Gott, nicht gouvernementale Gesinnung, nicht unumschränkte königliche Gewalt — Verjährbarkeit des legitimen Anspruchs 297

Dreiundzwanzigste Vorlesung: Fortsetzung. Das historische Recht — Die Kontinuität des Rechts — Die Unverbrüchlichkeit des erworbenen Rechts — Die natürliche Gliederung des Volks, Stände, Korporationen, Autonomie, Decentralisation, Aristokratie — Der christliche Staat 306

Vierundzwanzigste Vorlesung: Fortsetzung. Fraktionen in der Partei der Legitimität und Kritik derselben — Die Anhänger der absoluten Monarchie — Die feudalistischen Legitimisten — Die Anhänger der ständisch-konstitutionellen Monarchie (die institutionellen Legitimisten) — Die Mängel der Parteien der Legitimität, in den Personen, in der Richtung und Doktrin — Abweg der Reaktion — Unproduktivität . 319

Fünfundzwanzigste Vorlesung: **Die kirchlichen Parteien.** Offenbarungsglauben und Offenbarungsleugnung. Die Offen-

Seite

barung und Wunder — Der Glaube an die Erlösung — Die Leugnung des Christenthums unter dem Schein des Christenthums — Gefühlsglauben — Rechtschaffenes Handeln und Liebe — Die Lehre ohne die Wunder — Die neuere spekulative Philosophie und die ihr folgende Theologie — Beweisführung für den christlichen Glauben — Beherrschung durch die Natur und ihre jetzige Gestalt 338

Sechsundzwanzigste Vorlesung: Fortsetzung. Der Glaube an die Schöpfung — Die Persönlichkeit und der lebendige, selbstbewußte Gott — Die That — Rechtfertigung des Erlösungsglaubens — Pietismus — Der Gedanke der Sühne in der Geschichte — Sittliche Erhabenheit der Erlösungslehre 350

Siebenundzwanzigste Vorlesung: Katholicismus und Protestantismus. Das oberste religiöse Princip der Reformation: Rechtfertigung allein aus dem Glauben — Der Monismus, daß Gott Alles in Allem sei — Wirkungen jenes Princips auf die Dogmatik und die gesammte Lebensrichtung — Opera supererogationis — Concupiscentia — Die Lehre vom Fegefeuer — Die ascetische Richtung — Die Lehre von der Kirche als Mittelpunkt des Katholicismus 360

Achtundzwanzigste Vorlesung: Fortsetzung. Die Hierarchie — Unsichtbare Kirche — Allgemeines Priesterthum — Der theokratische Charakter der Kirche — Schrift und Tradition — Apostolische Succession der Personen und apostolische Lehre — Einfluß der Gegensätze auf die gesammte Denkart von dem öffentlich politischen Zustande . 370

Neunundzwanzigste Vorlesung: Fortsetzung. Gegensatz zwischen Reformation und Revolution — Subjektivität und Objektivität — Der Protestantismus als Princip der neuen Weltepoche — Die mangelhaften Seiten des Protestantismus — Die reflektirende Richtung des Protestantismus und die realistische Richtung des Katholicismus — Gegenseitige Ergänzung der beiden Konfessionen — Einwirkung ihrer Trennung auf das politische Gebiet 381

Erste Vorlesung.

Meine Herren!

Ich habe es unternommen, Ihnen eine Vorlesung zu halten über Lehre und Wesen der gegenwärtigen Parteien in Staat und Kirche. Die heutige einleitende Stunde sei dazu bestimmt, Plan und Geist derselben darzulegen. Wir begegnen diesen Parteien, ihren Thaten und Bestrebungen und Schlagworten einzeln alltäglich im Leben und in der Presse. Hier sollen sie sämmtlich und nach ihrer ganzen Lehre in Einem Bilde gezeichnet, und sollen sie in ihrem geschichtlichen Ursprung und Werden und in ihrem innersten Beweggrunde dargestellt werden, damit ihr Wesen klar werde. Das ist die nächste Aufgabe dieser Vorlesung. Ich könnte ihr auch einen einfachern Ausdruck geben, es ist die Signatur des Zeitalters.

Außer der Schwierigkeit in der Sache, verhehle ich mir nicht die Gefahr persönlicher Verletzung, da ich die Angelegenheit der Zeitgenossen verhandle. Aber ich habe ein Bewußtsein: die Freiheit des Gemüthes von Haß, die Anerkennung berechtigter, wenngleich ungeläuterter Motive auch in den gegnerischen Systemen, und vor allem die Strenge des wissenschaftlichen Gedankens werden mich über diese Gefahr hinwegheben. Parteilosigkeit ist nicht meine Tugend, wenn sie überhaupt eine Tugend ist; aber der Unparteilichkeit will ich mich bestreben. Von Ihnen dagegen, meine Herren, erbitte ich und erwarte ich die Unbefangenheit, daß Sie Ihre eigenen Ansichten auf so lange an der Schwelle des Hörsaales zurücklassen, und ohne mir zu glauben oder zu mißtrauen, dem Gedankengange bis ans Ende folgen und dann urtheilen.

Die politischen Parteien scheide ich nach ihrem fundamentalen Gegensatz in die Parteien der Revolution und die Parteien der Legitimität. Revolution nehme ich dabei in ihrem weltgeschichtlichen Begriffe, wonach sie nicht dasselbe ist mit Empörung, überhaupt nicht blos eine That und ein Vorgang, sondern ein politisches System. Die Empörungen, an welchen die Geschichte alter und neuer Zeit so reich ist, die Vertreibungen von Dynastien, ja selbst die Umwandlung von Monarchien in Republiken sind darum doch nicht Revolution, und umgekehrt kann die Revolution ohne Schwertstreich in friedlich legaler Weise und mit Belassung der Dynastie, ja von Fürsten selbst, eingeführt werden. Empörung ist Abwerfung einer bestimmten bestehenden Herrschaft, Revolution ist Umkehrung des Herrscherverhältnisses selbst, daß Obrigkeit und Gesetz grundsätzlich und permanent unter den Menschen stehen, statt über ihnen. Die Souveränetät des Volkswillens, die Entgliederung der überkommenen Gesellschaft, die Unterordnung der Institutionen unter die Menschenrechte, statt der Bemessung der Menschenrechte nach den Institutionen — das ist Revolution. Die Revolution hat darum dem Begriffe und der Sache nach nicht existirt, wenigstens nicht vollständig existirt vor 1789. Seitdem aber ist sie eine Weltmacht geworden und der Kampf für und gegen sie erfüllt die Geschichte. Ein hochbegabter französischer Staatsmann, Guizot, in der Verzweiflung über sein Vaterland, untersucht in einer ausführlichen Abhandlung, warum die Revolution in England gelungen und in Frankreich mißlungen sei. Wollte ich auf die Ursachen näher eingehen, ich würde sie darein setzen, daß die Freiheits-Bewegung in England christlich, in Frankreich irreligiös und der Rechtszustand in England germanisch, in Frankreich romanisch war. Aber man kann die Frage Guizots einfacher beantworten: Die Revolution in England ist gelungen, weil sie nicht Revolution war. Was man in Frankreich unter Revolution versteht, das existirt in England nicht. Die Rebellion unter Kromwell, die der Revolution allenfals nahe kommt, ist nicht die Basis des englischen Zustandes geworden, sie wurde wieder ausgewurzelt, hat nicht gesiegt, und die Katastrophe unter Jakob II., welche die Engländer vorzugsweise Revolution

nennen, war nur Vertreibung der Dynastie, aber nicht Revolution und Schwächung des Königthums zu Gunsten der Aristokratie. Kurz, England ist nicht ein revolutionirtes Land, wie Frankreich ein revolutionirtes Land ist. — Zu den Parteien der Revolution in diesem Sinne zähle ich denn ebensowohl die liberale und die liberal-konstitutionelle Partei, als die demokratische und die socialistische Partei. Nicht daß ich jene gemäßigten und ordnungssuchenden Parteien der Empörung und des Umsturzes zeihe, sondern ihre politischen Principien sind bestimmte Schattirungen der Principien von 1789, der Principien der Revolution.

Unter den Parteien der Legitimität begreife ich alle diejenigen, welche ein Höheres, unbedingt Bindendes, eine gottgesetzte Ordnung anerkennen über dem Volkswillen und über den Zwecken der Herrscher — gegebene Autorität, geschichtliches Recht, natürliche Gliederungen, welche noch einen Grund und Maßstab der Staatsordnung gelten lassen außer dem Rechte und Nutzen des Menschen und der Freiheit des Volks oder der mechanischen Sicherung der Gesellschaft. Hier werden wir zu betrachten haben: die englischen Torys, die französischen Legitimisten, die deutschen Hallerianer, alle geschichtlich-konservativ Gesinnten unter jeder Verfassung, insbesondere aber alle monarchischen Parteien, die Partei der absoluten Monarchie, der ständischen Monarchie und auch die Konstitutionellen, welche das monarchische Princip festhalten.

Auf dem Gegensatze von Revolution und Legitimität beruht die Scheidung der Parteien in eine *Linke* und eine *Rechte*, wenn sie anders eine absolute, gedankenmäßige sein soll, nicht der Ausdruck für ein bloßes Mehr oder Minder an Licenz oder Gleichheit. Dies war auch der Sinn der Bezeichnung in den französischen Versammlungen und Kammern, wo sie zuerst entstand, es ist jedenfalls ihr Sinn in dem allgemeinen Parlamente der Geister.

Durch die Scheidung nach diesem fundamentalen Gegensatz will ich aber nicht ausschließen, daß nicht Annäherungen und Vermittelungen möglich seien. Zwar die Principien selbst lassen kaum eine Ermäßigung, jedenfalls niemals eine Einigung zu. Dagegen in den praktischen Resultaten, in den Fragen über konkrete Zustände können

die Gemäßigten und Wohlmeinenden beider Seiten sich sehr nahe kommen. Sie können es vor allem in der Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit. Wissenschaftlich grundsätzliche Vermittelung jedoch weiß ich nur Eine, das ist, von den Principien der Legitimität aus die berechtigten Impulse der Revolution zu befriedigen, in Erhaltung der alten Fundamente der Gesellschaft ihren neuen Bedürfnissen zu genügen. Dies als Ziel und Problem ist mein eigener Standpunkt. Mit ihnen befindet man sich nicht im Centrum gegenwärtiger Kammern, aber vielleicht im Centrum der Wahrheit.

Ich durfte mich nicht auf die politischen Parteien beschränken und die kirchlichen einer andern Darstellung überlassen. Beide zusammen sind ein untrembares Ganzes, in beiden zusammen stellt sich die Signatur des Zeitalters dar. Die Solidarität der politischen und der kirchlichen Stellung wird auch bereits mehr oder minder von allen Parteien selbst empfunden. Man hat behauptet, die kirchliche Opposition-Bewegung vor 1848 sei nur die Schale der politischen gewesen. Ich bestreite das nicht; aber ich behaupte auch umgekehrt, die politische Bewegung von 1848 selbst ist nur die Schale einer religiösen. Nicht blos ist die Entchristianisirung des Staats einer ihrer Zielpunkte und nicht der geringste, sondern sie selbst im Ganzen ist nach ihrem Innersten religiöser, meist antireligiöser Natur; ihr Kern ist die Emancipation von den göttlichen Ordnungen. Der verworrene Kampf, der sich jetzt über das kirchliche, politische und sociale Gebiet als über seine verschiedenen Schlachtfelder verbreitet, ist in letzter Instanz doch nur Ein Kampf um Eine Entscheidung, um die Entscheidung, wer der Herr der sittlichen Welt sei, die Ordnung Gottes oder der Wille des Menschen.

Die kirchlichen Parteien scheide ich denn gleichfalls nach ihrem fundamentalsten Gegensatz in die Parteien des Glaubens und des Unglaubens, also namentlich der Christen einerseits und der Rationalisten, Deisten, Pantheisten, Atheisten andererseits. Innerhalb des christlichen Glaubens werden wir wieder den Gegensatz von Katholicismus und Protestantismus zu beleuchten haben, so wie die Parteirichtungen in jeder Kirche selbst, dort Episkopale, Ultramontane, hier Pietisten und Kirchliche, Unionisten und Konfessionelle. Dabei wird

überall der Einfluß des kirchlichen Standpunktes auf den politischen unsere Aufmerksamkeit besonders in Anspruch nehmen.

Dies der Umriß der Vorlesung. Wir suchen aber in ihr nicht blos die Lehren der Parteien, sondern auch die Wahrheit über den Parteien; wir suchen nicht blos die Signatur des Zeitalters, sondern auch die wirkliche Aufgabe des Zeitalters.

Da ist es denn die gewöhnliche Vorstellung, die Aufgabe des Zeitalters sei der Fortschritt zur Freiheit. Auf religiösem Gebiete habe zuerst der Protestantismus von der Autorität des Papstes, dann der Rationalismus von der Autorität der heiligen Schrift und jedweder Offenbarung befreit und den Menschen allein auf die eigene Vernunft gestellt; auf dem politischen Gebiet sei der Fortschritt von der eigentlichen Monarchie zur konstitutionellen Monarchie, d. i. der dem Volke unterworfenen Monarchie, von da weiter, sowie nur erst die Völker dafür reif seien, zur Republik, zur vollen Demokratie, ja, wie schon verkündet wird, zuletzt zu Abschaffung aller Regierung, zu grundsätzlicher Anarchie; — und sei der Fortschritt wieder in jedem einzelnen Lebensverhältniß zur stets höheren Freiheit, zu Eigenthumsfreiheit, Gewerbefreiheit, Preß-, Vereins-, Versammlungsfreiheit, Lehrfreiheit, Sektenfreiheit, Sittenfreiheit u. s. w. An der Untrüglichkeit dieses Ziels zweifelt man nicht, man warnt höchstens vor Ueberstürzung. Ich dagegen behaupte: nicht vor Uebermaß und Ueberstürzung ist zu warnen, sondern das Ziel an sich selbst ist das Uebel. Zum Beweis brauche ich mich blos auf die Thatsache und den Erfolg zu berufen: man blicke auf Frankreich, das eigentliche Musterland dieses Fortschritts, und alle die Länder, die Frankreich nachahmten. Oder ich könnte mich auch darauf berufen, daß dieser Fortschritt zur Freiheit an seinem Ende nothwendig bei dem Nichts, bei der Verneinung aller Gesellschaft anlangt, also kein wahrer Fortschritt sein kann. Aber ich habe noch einen viel tiefern Beweis, daß jener Begriff von Freiheit selbst ein irrthümlicher ist.

Was ist Freiheit? — Diese Frage stellt der Genius unsrer Zeit, und gleich der Sphinx erwürgt er die Generationen, die sich sie falsch beantworten.

Freiheit ist nicht, so oder anders handeln zu können in grund-

los zufälliger Entscheidung; Freiheit ist, nach seinem innersten Selbst zu leben und zu handeln. Nun ist das innerste Selbst des Menschen allerdings Individualität, die kein Maß und Gesetz von außen empfangen kann, und darnach ist das Recht der Individualität, d. i. eine unabhängige Privatsphäre und eine Betheiligung an den Anordnungen der öffentlichen Gewalt, ein wesentliches Moment vollständiger politischer Freiheit. Aber das innerste Selbst des Menschen ist nicht blos seine Individualität, sondern auch sein sittliches Wesen, und nach diesem ist er der sittlichen Welt und ihrem Urheber gebunden und eins mit ihnen, und es ist nicht Freiheit, sondern Unfreiheit, wenn er gegen das eigene sittliche Wesen oder gegen die sittliche Gestalt des Gemeinwesens handeln kann. Das gilt gleicherweise von moralischer und politischer Freiheit. Moralisch frei ist ein Kato, der nur nach Pflicht und Tugend handeln kann, nicht ein Koriolan, der zwischen Vaterlandsliebe und Rachsucht die Wahl hat. Politisch frei sind die Bürger eines Gemeinwesens, in welchem Zucht und Sitte gehandhabt wird, das so der Ausdruck und die Erfüllung ihres wahren Selbst ist, nicht die Bürger eines solchen, in welchem die Unsitte, Konkubinat, Willkür der Ehescheidung, Blasphemie u. s. w. freigegeben ist.

Die Freiheit, nach der das menschliche Gemüth sich sehnt, ist zugleich *Friede*, ist *Befriedigung*. Ich frage, wer ist freier, der glückliche Bräutigam oder derjenige, der, wie man sagt, noch ein freies Herz hat? Jener, obwohl gebunden, ist dennoch der freiere, weil in seinem innersten Selbst befriedigtere. Die höchste Befriedigung aber ist es, einer Kirche anzugehören von beseligendem Glauben und einem Staate von Macht und Ehre nach außen und erhabenen Einrichtungen und sittlich schöner Lebensordnung im Innern. Der Mensch, der einer solchen Kirche, einem solchen Staate, die sein ganzes Gemüth ausfüllen, angehört, wenn sie ihn auch gegebenen Autoritäten unterwerfen und durch strenge Gesetze beschränken, er ist dennoch freier als derjenige, der in einer bloßen Sicherheitsgesellschaft, was der neue Staat sein soll, thun darf, was ihm beliebt, und Niemandem gehorcht, als den er mitwählt. Wenn man in Schottland nach dem Grundsatze sogenannter Religionsfreiheit es Jedem

frei gäbe, den Sonntag zu halten oder nicht, also Musik zu treiben, zu tanzen, Handwerk zu treiben, so würde dadurch die schottische Bevölkerung in ihrer Freiheit nicht gefördert, sondern verletzt, denn sie würde die Sabbathstille und die Sammlung des Gemüthes einbüßen, die ihr innerstes Selbst befriedigt. Wenn man in England nach dem Grundsatze sogenannter politischer Freiheit die erblichen Lords abschaffte und ein allgemeines Wahlrecht und Wählbarkeit einführte, so würde die Freiheit Englands nicht gemehrt, sondern gemindert; denn es würde die Macht und Würde, den Glanz und die Erhabenheit der Institutionen einbüßen, welche der Stolz und die Befriedigung des Landes sind.

Das Philisterthum weiß der Freiheit nichts entgegenzusetzen als die Ordnung, das ist, daß nicht ein Mensch an den andern stoße und sie sich wehe thun. Man muß aber der Freiheit entgegensetzen den sittlichen Inhalt des öffentlichen Lebens, der zugleich ihr eigner Inhalt ist. Die erste Aufgabe ist darum die Erhaltung der natürlichen und sittlichen Güter der Nation: nicht blos Religionsfreiheit des Individuums, sondern vor allem Religion selbst und religiöse Erziehung des Volkes, nicht Sittenfreiheit, sondern Reinheit der Sitte, nicht blos Lehrfreiheit, sondern mehr noch Blüthe und Gediegenheit der Bildung, nicht Eigenthumsfreiheit und Erwerbfreiheit, sondern Eigenthum selbst und Erwerb, also Wohlstand aller Klassen, nicht Gründung des Staates auf das wogende Meer der freien Agitation, sondern Gründung des Staates auf den Felsengrund der Autorität und Pietät. Im Besitze dieser Güter besteht die höchste Freiheit, weil die höchste Befriedigung der Völker. Erst zweiten Ranges ist die Steigerung des Rechts der Individualität, daß die Staatsbürger größeren Raum individueller Bewegungen und Bestrebungen und einen größeren Antheil an der Anordnung über jene Güter erhalten. Darin liegt deshalb das Irrige der herrschenden Freiheitsbestrebung, daß sie dies Recht der Individualität zum ersten, ja zum unbedingten, alleinigen Ziel macht und jene Güter ihm preisgiebt, daß sie den Menschen allein auf seinen Willen stellt und zugleich die sittliche Welt zerstört, mit der er seinen Willen erfülle. Wenn man mich in einer Wüste

ausſetzt ohne Feſſeln und Bande und Kerker, bin ich darum frei? Ich kann mich bewegen, wie und wohin ich will. Aber ich entbehre Alles, deß das menſchliche Herz bedarf, Nahrung und Obdach und den Anblick der Bäume und Wieſen und Quellen. Ungebunden und uneingeſperrt, bin ich nicht dennoch im Gefängniß? Das aber iſt das Thun jener Freiheitsbeſtrebung auf dem moraliſchen Gebiete. Sie entledigt den Menſchen der Feſſeln und Bande, aber ſie verſetzt ihn in die ſittliche Wüſte.

Wenn jenes Axiom richtig wäre, daß die Völker in unausgeſetztem Fortſchritt begriffen ſeien, und daß um ſo mehr Fortſchritt ſei, je mehr Freiheit, das iſt, je mehr Ablöſung von den urſprünglichen Autoritäten und Gliederungen und Banden, ſo hätten auch die Römer in den letzten Zeiten der Republik ſich ihres Fortſchritts zur Freiheit rühmen mögen. Waren nicht alle Standesvorrechte der Patricier abgeſchafft und die Gleichheit vor dem Geſetze hergeſtellt? War nicht der Schwerpunkt der Gewalt vom Senat und den ariſtokratiſchen Centurien auf die volksthümlichen Tribus übergegangen? War nicht das alte Vorurtheil der Götterfurcht und die pietiſtiſche Sittenzucht der Cenſoren der Philoſophie und der Weltklugheit und einer freien Sitte gewichen? Hatte man nicht Parlamentsredner, die ſich in Athen hören laſſen konnten? Begannen nicht bereits die Legionen ſich von der alten maſchinenmäßigen Disciplin, vom Korporalſtock zu emancipiren und den Gehorſam von ihrer Ueberzeugung abhängig zu machen? War man mit dem allen nicht offenbar auf der Bahn des Fortſchritts zur Freiheit? Allerdings hatte dieſer Fortſchritt auch ſeine Schattenſeiten. Den ſittlichen Mächten, von denen man ſich befreite, war die Geldmacht gefolgt, die Großen waren feil und Beſtechung ſiegte in den Tribus, ein junges Rom feierte in helleniſchen Myſterien die Emancipation des Fleiſches, die rothe Demokratie und die rothe Reaktion zerfleiſchten abwechſelnd das Volk unter Marius und Sylla, ein Klodius beherrſchte die Stadt durch die Straßen-Anarchie, Katilina führte den Freiſchaarenkrieg gegen die Exiſtenz des geordneten Staates, und das Proletariat ſchlug unter Spartakus ſeine Juniſchlacht der Verzweiflung. Ein Haupt der konſtitutionellen Partei

hat in unsern Kammern die Vorgänge von 1848 damit entschuldigt, daß das die „Kinderkrankheiten der jungen Freiheit" seien. So mochte vielleicht auch damals ein tiefblickender Politiker das alles für die Kinderkrankheiten der jungen Freiheit ansehen, nicht ahnend, daß hinter diesen Kinderkrankheiten der Alterstod und die Verwesung der herrlichen Roma stand.

Dennoch ist es keine Täuschung, daß die Aufgabe des Zeitalters, wie vielleicht der ganzen Geschichte, der Fortschritt zur Freiheit ist, aber der wahren inhaltvollen Freiheit, die, indem sie das Recht der Individualität steigert, zugleich auch jene sittlichen Güter steigert und nicht preisgiebt. Die Kirchenverbesserung des 16. Jahrhunderts hat diese Freiheit auf religiösem Gebiete gewonnen und damit die neue Weltepoche begründet. Es giebt nichts Oberflächlicheres und Schieferes, als die gewöhnliche Parallele zwischen der Reformation und der Revolution. Der Geist Luthers und der Geist Mirabeau's sind nicht verwandte Geister, sondern diametral entgegengesetzte Geister. Jenes ist der Geist, von dem Niemand weiß, von wannen er saust und wohin er braust; dieses ist ein durchaus terrestrischer Geist. Möge man immer annehmen, daß die Reformation die Fundamente des kirchlichen Organismus gelockert und daß sie manch unerkanntes Gut als Ballast über Bord geworfen, daß darum der Katholicismus noch seine große Mission für die Zukunft habe, daß die volle Wahrheit über beiden Konfessionen stehe — ich bestreite das nicht —; jedenfalls aber für den religiösen Glauben selbst hat die Reformation mit nichten jener falschen Freiheit gehuldigt. Nimmermehr hat sie, wie Unkenntniß ihr nachsagt, die Souveränetät der individuellen Vernunft proklamirt. Sie hat den Menschen nicht gelöst von dem Mysterium der Religion, sondern ihn vielmehr tiefer in demselben gesammelt; sie hat von der Autorität der Hierarchie entbunden, nicht, um auf die eigene Denkkraft zu weisen, sondern um desto unbedingter an die Autorität der heiligen Schrift zu binden. Sie hat den Trost, der aus den Verdiensten der Kirche kömmt, genommen, nicht um auf die eigenen Verdienste zu weisen, sondern um den Trost allein aus der That Gottes, dem Sühnopfer Christi, aufzurichten.

Eben diese inhaltvolle Freiheit ist auch das Ziel auf politischem Gebiete. Sie darf den Menschen nicht lösen von der Naturmacht des Staates und der sittlichen Substanz und der geschichtlichen Tradition des Staates, um den Staat auf seinen Willen zu gründen. Sie mußte befreien von der Zufälligkeit und Willkür und dem Selbstsuchtsprincip des Mittelalters, von Feudalität und Patrimonialität und Hintersassigkeit und den kastenartigen Ständen; aber nicht um die Souveränetät des Einzelnwillens oder Volkswillens aufzurichten, sondern um ein Staatskönigthum zu gründen — nicht geringer an Macht und Ehrfurcht als das Feudalkönigthum —, und naturgemäße Berufsklassen — herausgebildet aus den geschichtlichen Ständen —, und eine Nationalvertretung, ruhend auf diesen Berufsklassen. Sie durfte es nicht dabei belassen, daß der Staat blos eine fürstliche Domaine sei, aber sie mußte ihn nicht zur Volksdomaine machen, sondern zu einem Reich der Sitte und des Gedankens und der innern gesetzlichen Nothwendigkeit. Sie mußte die gesellschaftlichen Stellungen und die Herrschaft der Ueberordnung verklären durch ihre Bedeutung für das Gemeinwesen, sie durfte sie nicht untergehen lassen in einem geschäftserledigenden Beamten-Mechanismus. Einen Fortschritt dieser Art zur rechten Freiheit hat vor allem England wirklich vollzogen, wenn auch nach seinen eigenthümlichen Bedingungen und mit eigenthümlichen Resultaten, die nicht Norm sind für anderwärts. Er ist dort das Werk des Geistes der Reformation, vielleicht unter dem schützenden Bollwerk der erhaltenen katholischen und mittelalterlichen Elemente. An einzelnen Zügen dieses Fortschritts fehlt es auch bei uns nicht. Hätte der Geist der Reformation sich in den Völkern lebendig erhalten, und wäre vollends nach dem ersten Riß wieder eine Annäherung an die alte Kirche eingetreten, so wäre auch auf dem Festlande wenigstens das Gesinnungs-Element gewährt gewesen für politische Freiheit; und es läßt sich nicht absehen, was aus demselben an befriedigenden politischen Einrichtungen hervorgegangen wäre vermöge der schöpferischen Kraft der Nationalgesinnung, wie sie jetzt, da jenes Element fehlt, kein Gelehrter oder Staatsmann ausdenken kann. Allein der Reformation folgte eine andere Weltmacht: das

Princip der Bildung, das wir jetzt Rationalismus nennen. Er ist nicht der naturgemäße Fortgang, die Konsequenz der Reformation, sondern ihr Abfall und ihre Entartung. Der Rationalismus ist die Emancipation der menschlichen Vernunft von jeder gegebenen Wahrheit, die Emancipation des menschlichen Willens von jedem gegebenen Ansehen. Er ist das Princip jener falschen Freiheit. Er ist eine Potenz der allgemeinen Denkart, ebenso sehr dem politischen Gebiete angehörig als dem religiösen. Aus ihm ging der ganze Ideenkreis hervor, dessen letzte Vollendung die Revolution ist.

Das sind die beiden geistigen Mächte, die unser Zeitalter erfüllen und bewegen, die in jedem Verhältniß, hohem und geringem, politischem, socialem, kirchlichem, um die Führerschaft für den Fortschritt streiten; die Freiheit, die an Gottes Weltordnung gebunden, von ihrem Inhalt erfüllt ist, und die Freiheit, die von Gottes Weltordnung gelöst, rein auf sich selbst gestellt ist. Jenes die vis vitalis, dieses die materia peccans des Zeitalters. Von dem Siege der einen oder der andern dieser Mächte wird es abhängen, ob die Völker Europa's zu einer höheren Stufe der Gesittung emporsteigen oder aber der Leuchter ihres Ruhms von ihnen genommen werde und sie in die Nacht der Barbarei versinken.

Die Weltgeschichte ist nicht, wie die Philosophie träumt, ein logischer Prozeß, in welchem alles Vernünftige wirklich werden muß und darum alles Wirkliche vernünftig ist. Sie ist durch und durch ein Werk der Freiheit, der freien Rathschlüsse Gottes, der freien Thaten der Menschen. Jene und diese stehen aber keineswegs in nothwendiger Kongruenz. Der Plan Gottes wird entstellt durch die Untreue der Menschen, und die Aufgabe, welche Gott einem Zeitalter gesetzt hat, ist darum wohl meist eine andere als die, welcher das Zeitalter selbst nachringt. Homer unterscheidet an seinen Helden häufig zweierlei Namen: so heißt er bei den Menschen, so aber bei den unsterblichen Göttern. Mein Wünschen und Bemühen ist es, ob ich finden möge, mit welchem Namen unser Zeitalter bei den unsterblichen Göttern geheißen ist.

Zweite Vorlesung.

Meine Herren!

Indem ich nach meiner Ankündigung mit den politischen Parteien und unter diesen selbst wieder mit den Parteien der Revolution beginne, muß ich vorerst diese Parteien in ihrem gemeinsamen Wesen und in ihrer Totalität schildern, bevor ich sie einzeln darstelle. Denn so verschieden, ja feindselig sie wieder untereinander sind, z. B. Liberale und Radikale, Republikaner und Socialisten einander auf den Tod befehden; so sind sie doch alle die Kinder Einer Familie, bilden sie doch zusammen Eine ungetheilte Partei im Gegensatze und Kampf gegen die ganze naturwüchsige geschichtliche Entwickelung der früheren Jahrhunderte und gegen die alten Fundamente der Gesellschaft.

Es ist die Denkart von 1789, die wir deswegen zur Aufgabe unserer Betrachtung machen. Die Denkart von 1789 enthält die Revolution in ihrem Abschluß. Mit ihr kam ein mehr als hundertjähriger Gang der Gedanken zu Vollendung und Erfolg, und es ist nur sie, die bis zu dieser Stunde die politische Bewegung erfüllt. Seitdem sind keine neuen Gedanken in dieser Richtung erzeugt, die Bewegungspartei haust immer noch mit den damals verkündeten. Nur die Riesenmacht der Begeisterung und der naive Glaube, die blos beim erstmaligen Versuch möglich waren, sind verschwunden. Wenn man 1848 bei uns die Reden in den Urwähler-Versammlungen und anderwärts anhörte, so fand man sich aufs Lebhafteste zurückversetzt nach 1789. Dieselben Vorstellungen, dieselben Schlagworte, dieselben Träume neuerrungener Herrlichkeit und das Rühmen mit denselben, wie damals, nur nicht der Urhauch von damals, nur nicht die gigantischen Gestalten von damals.

Die Denkart von 1789 enthielt aber auch das System der Revolution in *seiner Totalität*, und noch in seiner *Ungetrenntheit*, ja *in dem Wahne seiner Einigkeit*. Die spätern und heutigen Fraktionen der Feuillants, Girondins, Montagnards, der Konstitutionellen, Demokraten und Socialisten waren bereits vorhanden und in leserlichen Zügen ausgedrückt; aber sie waren noch nicht geschieden, noch nicht in Todfeindschaft, man war sich vielmehr bewußt, auf Einem Fundament zu stehen, Eine Partei zu sein gegen das alte Frankreich.

Wir suchen daher die Genesis der Denkart von 1789. Sie ist zugleich die Genesis der Denkart von heute, wie sie vorherrschend das Zeitalter erfüllt. Nur sie giebt die wahrhafte Einsicht in das Wesen der gegenwärtigen Parteien.

Erzeugende Ursachen dieser Denkart sind die Lehre des Naturrechts und die Lehre von der Volkssouveränetät, die von einander unabhängig ausgebildet, zuletzt nach ihrer innern Verwandtschaft in Eine Lehre zusammenflossen. Dann Bewegungen des öffentlichen Lebens: die mächtige puritanische Bewegung nach ihrem ganzen Umfang, in den religiösen Impulsen ihres Beginns und ihren verweltlichten Ausläufen und ihrem Produkt, das sie in England und Amerika absetzte; nicht minder der staatserschütternde Kampf zwischen Königthum und Ligue in Frankreich. Endlich sociale Zustände, die Veränderungen in Bevölkerungsmasse und Besitz, Erwerb und Bildung. Alles dies mündet zuletzt in den religiös-sittlichen Zustand der 80er Jahre, und siehe da — die reife Frucht der Revolution!

Diese Ursachen haben wir einzeln zu verfolgen. Indem ich mit der Lehre des Naturrechts beginne, muß ich Sie in das Gebiet der grauen Theorie einführen und Ihre Spannung für ein abstraktes Lehrgebäude in Anspruch nehmen. Die Ideen der Revolution sind zuerst in den dumpfen Räumen der Studierstube ausgeboren und großgezogen, bevor sie an den offenen Markt des Volkslebens heraustraten. Um ihren Ursprung zu kennen, müssen wir ihnen in diese dunkle Geburtsstätte folgen.

Das sogenannte *Naturrecht* ist ein System der Rechts-

philosophie, d. i. eine wissenschaftliche Lehre über die letzten Gründe von Recht und Staat; aber keineswegs, wie man sich gewöhnlich vorstellt, die Rechtsphilosophie überhaupt und schlechthin, sondern nur eine besondere Behandlung und Ansicht derselben, nur das rechtsphilosophische System einer bestimmten Schule, das ungefähr 1½ Jahrhunderte das herrschende in Europa war.

Es erhielt seine Begründung durch Hugo Grotius, seine Fortbildung besonders durch Hobbes, Pufendorf, Thomasius, Wolff, Kant und Fichte. Mit Kant ist es für immer abgeschlossen und ist kein neuer Versuch von Bedeutung in dieser Richtung mehr weder gemacht, noch zu machen möglich. Die Rechtsphilosophie Hegels gehört, wenigstens nach der politischen Seite, einer andern Richtung an, und was sonst seitdem auf diesem Gebiete erschienen ist, aus der Schule von Herbart, Krause, Fries, hat so wenig wissenschaftliche Bedeutung als praktische Wirkung. Die Darstellungen des Naturrechts aber von Grotius bis Kant und Fichte sind sammt und sonders nur Eine Theorie in verschiedener Modifikation, nur die Spielarten Einer Gattung. Ihre Divergenzen untereinander, so viel Gewicht sie selbst darauf legen, sind für unseren Zweck ohne alles Interesse. Ihr Standpunkt ist bei allen derselbe, ihre Wirkung auf die öffentliche Denkart ist dieselbe. Es ist in dieser unscheinbaren Theorie eine weltbewegende Macht, und diese, kann man behaupten, ist schon bei Grotius, dem Begründer, völlig vorhanden. Kant, als der Vollender, gab überall schärfere Ausdrücke, nicht anders gestaltete Lehren.

Der Gedankengang dieser Naturrechtslehre ist folgender:

Die positiven Gesetze eines Staates sind als solche und blos deshalb, weil sie bestehen, noch nicht vernünftig. Das giebt Jedermann zu. Nun ist aber die ganze Existenz von Recht und Staat überhaupt zunächst etwas Positives, das wir überall bestehend vorfinden, und kann darum auch nicht um deswillen schon als vernünftig gelten. Was verbindet uns, Recht und Staat zu gehorchen? Wir müssen darum Recht und Staat vorerst wegdenken, als bestünden sie nicht, und prüfen, ob in unserer eigenen Natur Grund und Nothwendigkeit ist, daß sie bestehen, und nur wenn und soweit wir das

finden, können wir sie als vernünftig und uns als ihnen gebunden trachten.

Man muß deshalb auf einen Naturstand zurückgehen, in welchem der Mensch sich entweder wirklich befand oder in welchem er doch jedenfalls gedacht werden muß vor aller bürgerlichen Gesellschaft (status naturalis im Gegensatze des status civilis), das ist ein Zustand ohne Gesetz und Regel und Obrigkeit, ein Zustand der völligen Ungebundenheit des Menschen, da allen alles erlaubt ist.

Da findet denn der Mensch in seiner eigenen Natur ein Gesetz, das ihn nöthigt, rechtliche Normen anzuerkennen und, aus dem Naturstand hervortretend, den bürgerlichen Zustand herzustellen. Dieses Gesetz wird von den verschiedenen Naturrechtslehrern verschieden begründet. Sein Ursprung ist nach Grotius und Pufendorf die Geselligkeitsnatur des Menschen, nach Hobbes die gegenseitige Furcht, nach Thomasius das Verlangen nach Glückseligkeit und darum nach äußerem Frieden, nach Kant die sinnliche vernünftige Natur des Menschen und demgemäß das Postulat äußerer Freiheit. Aber seinem Inhalte nach ist es in allen diesen Systemen gleichmäßig verstanden, wenn auch unter verschiedenen Ausdrücken: es ist das Gesetz der Koexistenz, wie Kant es klar bezeichnet. Der Mensch hat im Naturzustande unbegrenzte Freiheit, aber diese Freiheit haben alle, und damit würden sie gegenseitig ihre Freiheit, würden sie sich selbst vernichten. Es ist darum das Vernunftgebot: ein Jeder muß seine Freiheit soweit einschränken, daß die der Andern daneben bestehen kann. Das oberste Princip, ja der gesammte Inhalt der Vernunft für den gesellschaftlichen Zustand ist darum das Gesetz der Koexistenz. Den Ausdruck gab erst Kant, aber der Gedanke ist vollständig schon bei Grotius und allen andern, ja bei Hobbes schon eine ähnliche Formulirung.

Aus diesem Gesetze der Koexistenz ergiebt sich vorerst die Nothwendigkeit, daß die Menschen gegenseitig die Unverletzlichkeit ihrer Person anerkennen und sich gegenseitig ein Mein und Dein zugestehen, — Eigenthum und Verbindlichkeit der Verträge; sodann aber ergiebt sich aus ihm die Nothwendigkeit, daß sie zusammen eine

Gesellschaft schließen, um die Koexistenz durch gemeinsame Macht gegen jeden Verletzenden aufrecht zu halten, d. h. um sich gegenseitig — alle einem Jeden — Leben und Eigenthum zu assekuriren. Diese Gesellschaft ist der Staat. Der Zweck des Staates ist darnach nur Schutz des Lebens, des Eigenthums und der Erfüllung der Verträge, und nirgends ein anderer Zweck: sittliche Bildung, vollends Religion darf er nicht verfolgen, für irgend einen andern Zweck seinen Mitgliedern nicht Gesetze geben, nicht Zwang gegen sie üben. Denn nur dafür haben sie die Freiheit des Naturzustandes aufgegeben und durften sie solche aufgeben.

So ist der Staat ein Vernunftgebot für alle Menschen. Aber keiner ist befugt, den Andern zur Erfüllung dieses Vernunftgebots anzuhalten, da Jeder so frei ist als der Andere. Darum kann der Staat nur durch die freie Einwilligung Sämmtlicher, nur durch Vertrag Sämmtlicher zu Stande kommen. Nur durch Vertrag kann der Staat gleich jeder andern Gesellschaft gültig errichtet, nur durch Vertrag kann die Obrigkeit desselben gültig bestellt werden. Wenn nun auch in der Geschichte Staat und Obrigkeit nicht durch Vertrag entstanden sind, so kann doch ihr Recht nur aus stillschweigendem Vertrag der Unterthanen hergeleitet und nur nach ihm bemessen werden.

Damit ist der allgemeine und wesentliche Inhalt des naturrechtlichen Systems vollständig gegeben. Ich hebe nun seine Grundcharaktere hervor.

Charakteristisch ist schon sein *Standpunkt*. Es nimmt zum Ausgang (terminus a quo) den Naturstand, einen Zustand der *Gesetzlosigkeit*, Aufgelöstheit, Wildheit, leugnet deshalb einen gesellig geregelten, gesitteten Zustand als Thatsache und menschliche Bestimmung von Uranbeginn, — und es leitet Recht und Staat aus der *Natur des Individuums* ab, nicht aus der Natur der menschlichen Gemeinschaft, dem Berufe des Volkes, ja aus dem Wesen des Staates selbst und seiner innern Nothwendigkeit.

Charakteristisch ist aber nicht minder sein *Resultat*. Dies besteht in zwei Grundsätzen von durchgreifender praktischer Wirkung.

Der erste Grundsatz ist: die ganze Rechtsordnung darf nur

durch die Freiheit der Menschen bestehen. Nämlich alle Bande und alle Autoritäten derselben beruhen rechtlich nur auf dem Willen der Einzelnen und sind rechtlich nur nach ihrem Willen zu bemessen; z. B. die Ehe, die Kirche verpflichten nicht durch ihnen innewohnende Bedeutung und nach dem ganzen Umfange derselben, sondern nur kraft des Vertrages der Betheiligten und nur für das, was dieser enthält. Der Vertrag ist also nicht blos die Eingehungsweise, der Entstehungsgrund der Ehe, was Niemand leugnet, sondern er ist das Wesen der Ehe selbst. Die Ehe ist ein bloßes Vertragsverhältniß, ein Geschäftskontrakt, gleichwie Kauf, Miethe, Societät. Die Gatten können daher nach Belieben sich gegenseitig ihre Kontraktspflicht erlassen, d. i. die Ehe aufheben, und können sie nach Belieben festsetzen auch gegen das innere Wesen der Ehe, z. B. der Frau die Ernährung oder die Erziehungsgewalt übertragen. Vor Allem aber der Staat und die Obrigkeit des Staates bestehen nur durch Freiheit, haben Recht und Gewalt nur kraft der Einwilligung der Unterthanen, kraft deren stillschweigenden Vertrages. Das ist die Fundamentallehre des Naturrechts, die durch alle Systeme desselben ausnahmslos geht: Kein Mensch kann eine Gewalt über den andern haben, wenn dieser sie ihm nicht selbst überträgt. Es giebt keine Gewalt aus eignem Ansehen, es giebt keine Gewalt außer durch Vertrag. Alle Obrigkeiten — Fürsten, Magistrate, Senate und Parlamente — haben ihre Gewalt nur durch Uebertragung ihrer Unterthanen. Der Wille der Unterthanen ist die Quelle aller obrigkeitlichen Gewalt. Die Obrigkeiten haben ihr rechtes Verhältniß zu den Unterthanen nur als Mandatare gegen ihre Mandanten. Es sind dann die Obrigkeiten die Geringeren, die Unterthanen die Höheren, es haben die Obrigkeiten sich in Allem nach dem Willen der Unterthanen als ihrer Vollmachtgeber zu richten, und wenn die Konsequenz vollständig gezogen wird; es können die Unterthanen, wenn sie wollen, die ertheilte Vollmacht zurücknehmen, d. i. die Obrigkeiten absetzen.

Der andere Grundsatz ist: die ganze Rechtsordnung darf nur für die Freiheit der Menschen bestehen. Alle Gesetze, aller Zwang, die von Recht und Staat ausgehen, dürfen keinen andern

Zweck haben, als die Sicherung der Rechte der Individuen, als die Freiheit und die Koexistenz der Freiheit. Staatsordnungen für andere Zwecke, als z. B. für Erhaltung guter Sitten, für Erhaltung der Nationalkirche, ja selbst für Förderung des Wohlstandes, der Bildung, sind vernunft- und freiheitswidrig. Einschränkung der Freiheit, Zwang ist schlechterdings nicht zulässig, außer zu Gunsten der gleichen Freiheit der Mitbürger. Verbietet der Staat dem Unterthan, Jemanden zu tödten, einzusperren, zu berauben, so ist das rechtmäßig und vernünftig, denn damit verletzt er nicht die Freiheit der andern. Verbietet aber der Staat dem Unterthan, mehrere Frauen zugleich zu haben, seine Schwester zu ehelichen, Gott offen zu lästern, so ist das unrechtmäßig und vernunftwidrig; denn wenn anders die Betheiligten selbst einverstanden sind, so wird ja Recht und Freiheit keines Mitbürgers verletzt. Alles das muß also von Staatswegen frei gegeben werden und straflos sein: Vielweiberei, Konkubinat, Ehescheidung nach beliebiger Uebereinkunft, Blutschande, Blasphemie, Selbstmord und vollends jedweder Gebrauch des Eigenthums, Vernichtung eigner Forsten, Bergwerke. Zwar handeln die Menschen hierbei unmoralisch, aber wer darf sie zwingen, moralisch zu sein? was hat der Staat hierzu für ein Recht? Ja würde doch, sagt man, Moral und Religion aufhören, Moral und Religion zu sein, wenn sie erzwungen werden. Das ist das Raisonnement nicht blos in den Lehrbüchern des Naturrechts, sondern in Folge desselben längst in allen Kreisen der Gesellschaft. Der Gedanke einer öffentlich sittlichen Lebensordnung, welche dem Einzelnen Gesetz und Zwang auflegt, schwindet; der Staat soll blos die Rechte der Menschen gegeneinander sichern, alles andere soll der Moral des Einzelnen, d. i. seinem Belieben, überlassen sein. Allerdings mögen wenige sein, die meinen, der Staat solle bei uns die Vielweiberei und die blutschänderische Ehe frei geben, wohl aber meinen die meisten, die willkürliche Ehescheidung könne er nicht verbieten und Ehebruch oder Gotteslästerung könne er nicht bestrafen. Alles das ruht aber auf einem und demselben Princip. Die wenigsten Menschen ziehen eben die vollständige Konsequenz aus ihren Principien.

Selbst in das Innere der Kirche übertrug man, seit Thomasius,

diese Lehre. Auch die Kirchengewalt, weil sie Gewalt (Beschränkung der Freiheit) ist, dürfe keinen andern Zweck verfolgen, als die Koexistenz. Sie dürfe nicht einschreiten zum Zweck der Sicherung der reinen Lehre in der Kirche, also wenn Prediger sie fälschen oder leugnen, sondern nur zum Zwecke der Sicherung des gegenseitigen Friedens, also wenn die Prediger sich einander schelten.

Hiernach ist die Summa der Naturrechtstheorie: die ganze Rechtsordnung besteht nur kraft und nach Maßgabe des Willens der Einzelnen (ihres Vertrages und Auftrages) und besteht nur für die Freiheit der Einzelnen (ihre Sicherung gegeneinander).

Eine Auffassung dieser Art ist vorher noch nicht dagewesen, weder in der Rechtsphilosophie noch in der allgemeinen Denkart. Das ganze Alterthum, selbst in der Periode der äußersten Demokratie, betrachtete den Staat mit seiner Verfassung und Obrigkeit als gegeben und bindend über den Bürgern, als ausgestattet mit einer ihm selbst innewohnenden Autorität, geheiligt selbst durch die Götter, und betrachtete als die Aufgabe des Staats nicht blos die Freiheit und Sicherheit der Bürger, sondern nationale Zwecke über ihnen: die Ehrbarkeit und Schönheit der öffentlichen Sitte, die Erziehung des Bürgers zu Bildung und Tugend und Götterfurcht, ja selbst die vollendete Gestalt des Gemeinwesens als solchen. Hiervon sind Plato und Aristoteles erfüllt, das war der tiefste Impuls der griechischen Republiken und Roms gerade zur Zeit ihrer höchsten Blüthe. Das Mittelalter nicht minder erkannte Staat und Kirche, Kaiser und Papst als zwei Schwerter, die Gott selbst über die Menschen gesetzt, die kraft seiner Vollmacht, nicht kraft ihrer Zustimmung, ihres Vertrags über sie herrschen, und erkannte als Ziel dieser Herrschaft die Aufrechthaltung einer gottgebotenen Wahrheit und gottgebotenen Ordnung für alle Lebenskreise. Und die Reformation betonte noch stärker als das Mittelalter, daß auch die weltliche Obrigkeit von Gott sei, und forderte von geistlicher und weltlicher Obrigkeit nicht die Freiheit, sondern die Handhabung der göttlichen Gebote und der Zucht, ja forderte diese, besonders in kalvinischen Landen, in einem Maße, von der die Geschichte kein Beispiel kannte.

Es war der Rechtsphilosophie von Grotius bis Kant aufbehalten, zuerst in der Weltgeschichte die Lehre zu verkünden: ihr Menschen habt keiner Obrigkeit von Gottes wegen oder kraft irgend einer sittlichen Ordnung zu gehorchen, sondern blos kraft eures Willens, weil ihr sie gewollt, und sofern ihr sie gewollt, und: ihr Menschen habt in eurem öffentlichen Zustande, in eurem großen nationalen Dasein keine andere Aufgabe, als blos euch stets gegeneinander zu schützen!

Eine wissenschaftliche Berechtigung hat diese so lange bewunderte Lehre wahrlich nicht.

Es besteht keine wissenschaftliche Berechtigung, von einem Naturstande auszugehen. Ein solcher ist nicht blos gegen die Wirklichkeit und Geschichte, sondern selbst gegen den Begriff des Menschen. Denn es ist das Wesen und der Begriff des Menschen, daß er sich mit dem Beginn seines Daseins schon in Familie, Stamm, Volk findet und finden muß und unter einer hergebrachten Denkweise und hergebrachten Ordnung derselben. Es ist der Begriff des Menschen, daß er ein Glied ist in der Kette der Geschlechter, und darum bestimmt durch die sittliche und rechtliche Ueberlieferung der Geschlechter. Die Lehre von dem Naturstand, indem sie den Menschen außerhalb aller angebornen Bande zur menschlichen Gesellschaft und außerhalb alles Zusammenhangs mit der Vergangenheit fingirt, ihn aus der Kette der Geschlechter löst, faßt ihn damit als einen solchen auf, der ohne Volk und Stamm, ja geradezu, der ohne Eltern auf die Welt kommt; denn hätte er Eltern, so fände er schon im Kreise der Familie mit dem ersten Erwachen des Bewußtseins eine bindende Sitte und Ordnung — gleichsam Recht und Staat im Kleinen — vor, wäre also nicht im Naturstand. Der Mensch ist nicht blos nie im Naturstand gewesen, sondern er ist im Naturstand gar nicht denkbar. Denkbar im Naturstand ist blos ein ewiges Wesen, das wirklich seine Existenz rein aus sich beginnt, Gott gleich, oder ein Wesen des Augenblicks, das die Beziehungen, aus denen es stammt, nicht kennt, dem Thiere gleich; nimmermehr aber der Mensch. Die Lehre von dem Naturstande, fast zwei Jahrhunderte lang das wissenschaftliche Dogma bei allen Völkern Europa's, erweist sich bei genauerer Prüfung als Ungereimtheit.

Es besteht keine wissenschaftliche Berechtigung dazu, Recht und Staat blos aus der Natur des Menschen, d. i. des Individuums, abzuleiten und zu bemessen. Ist doch nicht blos den Individuen, sondern auch den Völkern ihr Ziel und Gebot gegeben, und ist gerade Recht und Staat ein Ziel und Gebot für das Volk, wie sollen sie aus der Natur des Individuums gefunden und erkannt werden?

Es besteht keine wissenschaftliche Berechtigung dazu, als Ziel der Rechtsordnung blos die Freiheit der Menschen oder die Koexistenz der Menschen zu erklären, und nicht auch das Gebot über den Menschen. Warum soll nicht eben so gut das Gebot über den Menschen Ziel der Rechtsordnung sein, also das natürliche und sittliche Gesetz in allen gemeinsamen Lebensverhältnissen: der Wohlstand in Eigenthum und Erwerb, die Sitte in der Ehe, die reine Lehre in der Kirche, die Macht und Würde der Nationen und Staaten? Warum soll sie blos einen Menschen gegen den andern schützen, und nicht durch die sittliche und vernünftige Gestalt des Gemeinwesens gegen alle Menschen? Kann ein hochherziges Volk die Schönheit und Reinheit seines öffentlichen Lebens an die Moral der Individuen und damit an Zufall und Willkür binden; muß es sie nicht vielmehr den Individuen zum Gesetz machen? Sollte das wirklich, wie man einwendet, der freien lautern Moralität und Religiosität Eintrag thun, daß auch Gericht und Polizei die Blutschande, die Vielweiberei, die beliebige Ehescheidung verhindern, die Gotteslästerung von Staatswegen bestrafen? Sollte es wirklich der freien lautern Religiosität Eintrag thun, daß der christliche Prediger sich auch durch das Kirchenregiment abgehalten findet, die Lehren des Unglaubens zu verkünden, daß der Rationalist oder Atheist kein katholisches oder evangelisches Pfarr- oder Schulamt, der Nichtchrist kein Staatsamt erhalten kann? Gut denn, dann muß es auch der freien lautern Moralität Eintrag thun, daß dem rechtschaffenen Manne als Lohn die Achtung, daß dem Helden Auszeichnung zu Theil wird; dann möge man den Lasterhaften ehren und dem Feldflüchtigen die militärischen Orden geben, damit die Menschen nicht aus Ehrgeiz, sondern rein aus Moral ihre Pflicht erfüllen. Die Wahrheit ist: die Handlungen der individuellen Sittlichkeit, der individuellen Frömmigkeit

dürfen nicht erzwungen werden; aber die Handlungen, welche für die Erhaltung der sittlichen Gestalt im Staate, für die Erhaltung der öffentlichen Lehrordnung der reinen Lehre in der Kirche erforderlich sind, müssen erzwungen werden; sie nicht erzwingen, heißt Pflicht und Beruf des Staates und der Kirche preisgeben.

Es besteht endlich keine wissenschaftliche Berechtigung dazu, den Menschen als ein von Natur unabhängiges Wesen zu betrachten, dem Menschen absolute Freiheit zuzuschreiben, und darnach alle Obrigkeit und Autorität von seiner freien Einwilligung abzuleiten. Der Mensch ist nicht ein absolut freies Wesen. Er ist ein geschaffenes und begrenztes Wesen, darum unterworfen der Macht, die ihm das Dasein gab, und unterworfen der vorgefundenen Lebensordnung und den vorgefundenen Autoritäten, unter welchen sie ihn ins Dasein kommen ließ. Diese haben darum Gewalt über ihn auch ohne seine Einwilligung. Kein Mensch, sagt man, kann von selbst Gewalt über den andern haben, als über seines Gleichen. Wohl von selbst. Aber warum soll er sie blos durch Vertrag über ihn erhalten können und nicht auch durch eine Ordnung und Fügung Gottes, durch den Plan der sittlichen Welt, den Gliederbau der Nation und die Stellung, welche sie beide in diesem einnehmen; woher erweist man, daß eine solche Ordnung Gottes, ein solcher Plan der sittlichen Welt und Gliederbau der Nation nicht besteht und nicht bestehen könne?

Alle die Axiome des Naturrechts sind deshalb reine Willkürlichkeiten und Machtsprüche, nicht auf Beweis und Nothwendigkeit der Vernunft beruhend, wie man vorgiebt, sondern bloße Ausflüsse eines unbewußten Grundtons, einer Grundbegierde des menschlichen Gemüthes, nämlich der Begierde, den Menschen von jeder sittlichen Macht über ihm zu emancipiren und zum absoluten Wesen zu machen. Diese Emancipation ist im Gemüthe bereits vollzogen und vorausgesetzt, bevor die Wissenschaft dazu kommt, jene Axiome aufzustellen.

Darum war denn auch das Naturrecht ungeachtet dieser wissenschaftlichen Schwäche, ja man möchte sagen Gedankenlosigkeit, dennoch nahe an zwei Jahrhunderte, von Grotius bis Fichte, die fast

unbestrittene Lehre des Zeitalters. Es war, als wenn eine andere Art der Rechtsphilosophie, eine andere Anschauung von Recht und Staat, als diese exorbitante, gar nicht möglich sei. So tief ist sie eben in der realen Seelenbeschaffenheit der Zeitgenossen gewurzelt, die mehr entscheidet als Gründe und Kritik. Erst in diesem Jahrhundert hat die tiefere deutsche Wissenschaft ihrem Ansehen ein Ende gemacht, aber die öffentliche Meinung ist noch immer völlig von ihr inficirt.

Mit dieser Theorie des Naturrechts sind aber bereits die Grundzüge der Revolution gegeben. Es ist Revolution, dem bürgerlichen Zustand den Naturstand entgegenzustellen und damit den Menschen von aller Tradition der Sitte und des Rechts, die Nation von ihrer ganzen Geschichte loszureißen, die wohlgeordnete Gesellschaft zurückzuführen auf ein ursprüngliches Chaos und aus dem Chaos das Maß für ihre Ordnungen zu holen. Es ist Revolution, den ganzen öffentlichen Bau des Staats, die ganze sittliche Lebensordnung der Nation zu zertrümmern und nichts übrig zu lassen, als blos die Rechte der Einzelnen und die gegenseitige Assekuranz der Einzelnen. Es ist endlich das innerste Centrum der Revolution, der Obrigkeit die Gewalt aus eigenem Ansehen abzusprechen, sie auf den Willen der Unterthanen zu gründen.

Das Naturrecht von Grotius bis Kant ist der wissenschaftliche Unterbau der Revolution.

Dritte Vorlesung.

Meine Herren!

Obwohl die Lehre des Naturrechts bereits die Revolution nach ihren Grundzügen in sich schloß, so übte sie dennoch zunächst und unmittelbar keine erschütternde, ja überhaupt keine Wirkung auf die bestehende Ordnung. Sie vernichtete sie wissenschaftlich im Princip, sie ließ sie in der Praxis ruhig unangefochten bestehen. Das rührt daher, daß sie eben rein aus theoretischem Interesse hervorging, und deshalb sich auch rein in der Theorie hielt und der Wirklichkeit fügte, jeden Konflikt mit ihr scheute. Diesen Widerspruch mit dem Bestehenden auszugleichen oder doch zu verhüllen, diente denn als das eine allzeit bereite Mittel — der stillschweigende Vertrag.

Das Naturrecht hätte folgerichtig sagen müssen: weg mit diesen Obrigkeiten, diesen Fürsten, die wir nicht selbst über uns gesetzt, weg mit diesen Gesetzen gegen Polygamie, Blutschande, Gotteslästerung, die nicht für unsere Freiheit und die Freiheit unserer Mitbürger dienen. Das alles ist nicht durch und nicht für die Freiheit, darum unrechtmäßig. Aber das Naturrecht sagte nicht also, sondern es sagte: es ist anzunehmen, daß die Menschen durch einen stillschweigenden Vertrag in diese bestehenden Obrigkeiten der Fürsten, in diese Gesetze gewilligt, und darum sind sie rechtmäßig. An die Fiktion des stillschweigenden Vertrags hatte man sich von vornherein gewöhnt, da man den Staat auf Vertrag gründete, der niemals wirklich durch Vertrag entstanden ist. Es war ein Leichtes, mittelst eben dieser Fiktion alle jene Einrichtungen der Wirklichkeit zu rechtfertigen, obwohl sie an sich dem Princip des Naturrechts

widerstritten. Insbesondere unterlegte man eine stillschweigende Einwilligung in die unwiderrufliche Gewalt der erblichen Fürsten, und das war für den äußern Erfolg fast eben so, als wenn man das göttliche Recht der Fürsten anerkannt hätte. Ja man rechtfertigte mittelst stillschweigenden Vertrags selbst wirklich ungerechte und unvernünftige Einrichtungen, als z. B. despotische Verfassungen, ja lange Zeit selbst die Sklaverei. Auf diese Art war (wissenschaftlich) das Princip gewahrt, daß alles nur auf Freiheit und Willen des Menschen beruhe, und hatte man doch (praktisch) nicht die Unbequemlichkeit der Widersetzung gegen die bestehende Macht.

Daraus erklärt sich, wie der Widerspruch so lange unempfunden fortdauern konnte zwischen einer allgemein und unbestritten herrschenden Rechtsphilosophie und dem bestehenden Zustande, zwischen der Lehre, daß die Menschen Niemandem zu gehorchen haben, dem sie das nicht selbst einräumen, und der Existenz eines erblichen Fürstenthums von Gottes Gnaden und meist selbst von unumschränkter Gewalt; daß jene ungehemmt verkündet und allgemein geglaubt wurde und dieses unangefochten bestehen blieb. Aber endlich mußte es doch zum Bewußtsein des Widerspruchs kommen und damit zum Zusammenstoß alter Ordnung und neuer Lehre. Dies ward herbeigeführt durch den Hinzutritt der Lehre von der Volkssouveränetät, welche ich Ihnen als das andere wissenschaftliche Element der Revolution bezeichnet habe.

Die religiös-politischen Parteikämpfe nach der Reformation führten in mehreren Reichen Europa's zu Empörung, zu Absetzung und Hinrichtung der Fürsten. So in Schottland, England, Frankreich. Dies veranlaßte Schriften zu Rechtfertigung dieser Akte. Die bedeutendsten sind die von Hubert Languet, von Buchanan, von Milton.

Diese Apologeten der Empörung und des Königsmordes erfüllt ein Grundgedanke: die Ueberordnung (Superiorität) des Volkes über den Fürsten. Ihre Beweisführung ist, außer dem gelehrten Apparat, den sie nach der Weise der Zeit aus Bibel und Klassikern zusammenraffen, einfach die: daß das Volk der Zeit nach früher sei als der

Fürst, und daß der Fürst zum Zwecke des Volkes da sei, nicht das Volk zum Zwecke des Fürsten. Daraus ziehen sie die Folgerung, daß das Volk das Recht habe, bei Mißbrauch der Gewalt sich über den Fürsten zu setzen, ihn zu richten, zu strafen.

Es ist das also eine Lehre von der Superiorität des Volkes und seinem Rechte zur Empörung. Ich sage absichtlich Superiorität, noch nicht Souveränetät.

Auch diese war neu und unerhört; bis dahin galt der Fürst als der unantastbare Gesalbte Gottes über dem Volk. Und auch sie beruht auf der Grundstellung des Gemüthes, die von vornherein keine gegebene geheiligte Autorität über sich erkennen will.

Jene Beweisführung ist denn auch schwach genug.

Die Priorität der Zeit, ob das Volk eher oder der Fürst eher, ist nicht entscheidend und ist überdies zweifelhaft. Wenn der Staat aus der patriarchalischen Familie entstand, so hat der Fürst, d. i. der Stammvater, die Priorität. Fürst Jakob ist früher als sein Volk, d. i. seine zwölf Söhne mit ihren Weibern und Kindern und Knechten und Schafen und Kameelen. Und daß der Fürst des Volkes wegen da sei, ist eben so unwahr als das Umgekehrte. Sind die Eltern um der Kinder oder die Kinder um der Eltern willen da? Die Wahrheit ist: Fürst und Volk sind für einen gemeinsam höheren Zweck, für Erfüllung der menschlichen Lebensaufgabe in der Nation. Sie sind darum auch gegenseitig für einander da, der Fürst für das Volk, das Volk für den Fürsten.

Diese Lehre von der Volkssuperiorität ist in ihrer Grundstellung, in ihrem Lebensprincip der Lehre des Naturrechts aufs engste verwandt. Dennoch sind sie sehr verschiedenen Charakters.

Die Lehre von der Volkssuperiorität ist nicht ein wissenschaftliches System wie das Naturrecht, und besitzt namentlich nicht den wissenschaftlichen Hebel, die Obrigkeit grundsätzlich unter das Volk zu stellen — die Theorie des Staatsvertrags. Dagegen aber geht sie von Haus aus auf einen praktischen Zweck, namentlich das Recht der Empörung, und sie scheut nicht den Zusammenstoß mit der Wirklichkeit und der bestehenden Macht.

Die Verbindung unter den beiden Theorien, ihre wechselseitige

Ergänzung, stellte Sidney her in seinen Reden über das Gouvernement*). Er machte die rohe Empörungslehre wissenschaftlich, indem er ihr die Vertragstheorie des Naturrechts unterlegte, und machte die kontemplative Naturrechtstheorie praktisch, indem er die Fiktion des stillschweigenden Vertrags beseitigte. Er sagt mit dem Naturrecht: die Menschen können einer Obrigkeit nicht unterworfen sein außer dadurch, daß sie einwilligen. Er sagt aber dann weiter: die Menschen haben in die bestehende Obrigkeit nicht eingewilligt, folglich sind sie ihr auch nicht unterworfen. So in jener merkwürdigen Stelle:

> „Man muß die trügerischen Einbildungen aufgeben, daß ein Fürst, der zur Krone durch Succession (!), Eroberung oder Usurpation gekommen, durch das Volk gewählt sei — — es wäre wahrhaft lächerlich zu sagen, daß die Bewohner Griechenlands, Neapels oder Toskana's stillschweigend einwilligen in die Regierung des Großherrn, des Königs von Spanien oder des Großherzogs, während es gewiß ist, daß diese unglücklichen Völker die Tyrannei verwünschen, unter der sie seufzen."

Damit ist der ganze Zwiespalt der Naturrechtstheorie und des wirklichen Zustandes aufgedeckt; es ist der Riegel gelöst, daß die Revolution aus dem Gebiete der Lehre in das der That treten möchte.

Indessen hat Sidney's Buch zunächst wenig Aufmerksamkeit und Einfluß erhalten. Desgleichen das seines Nachfolgers Locke von dieser Seite. Auch geht seine Lehre noch immer nur auf die Superiorität des Volkes, noch nicht auf die Souveränetät des Volkes, aber sie enthält die Verleitung zu der letztern. Erst Rousseau in seinem Buche du contrat social ist der Begründer der Lehre der Volkssouveränetät, er ist damit der Vollender der politischen Denkart von 1789, Vollender des Systems der Revolution. Er brach die volle gereifte Frucht der wissenschaftlichen Entwickelung von beiden Seiten her, von Grotius und von Buchanan.

*) Sidney gehörte zur Partei Kromwells, obwohl er nicht Puritaner, sondern Deist war, und wurde unter der Restauration hingerichtet um eben dieses Buchs willen, obwohl er es gar nicht publizirt hatte, sondern es blos in seinem Pulte gefunden wurde.

Es ist ein häufiger Irrthum, daß Rousseau der Urheber der Lehre vom Staatsvertrag sei, weil sein Buch den Titel: du contrat social hat. Dies ist schon seit Grotius die herrschende, unbestrittene Lehre. Selbst die Vollziehung ihrer Konsequenz, daß das Volk das Recht habe, die übertragene Gewalt, wenn sie gegen den Vertrag gemißbraucht wird, zurückzurufen, den König abzusetzen, rührt nicht von Rousseau her, sondern lange vor ihm von Sidney und Locke. Was ist denn, fragt man, das Neue, Eigenthümliche, Epochemachende seiner Lehre; was ist es, das gerade ihn zum Prototypus der französischen Revolution macht? Es ist das mit Einem Worte: der Gedanke der Unveräußerlichkeit der Freiheit.

Bis dahin lehrte man: die Menschen sind frei, aber sie können ihre Freiheit veräußern. Die Menschen sind keiner Autorität unterworfen, aber sie können sich, vertragsmäßig, einer Autorität unterwerfen. Rousseau dagegen lehrt: Nein! die Freiheit ist ein unveräußerliches Recht, ebenso wie das Leben. Ueber sie giebt es keine Verfügung. Die Menschen können ihre Freiheit nicht veräußern, können sich keiner Autorität, auch nicht vertragsmäßig unterwerfen. So wenig als sie durch Vertrag sich rechtmäßig in Sklaverei verkaufen können, eben so wenig können sie durch Vertrag sich rechtmäßig einer politischen Gewalt oder einem politischen Vorrecht unterwerfen. Sie müssen ihre Freiheit ungeschmälert behalten, gleichwie ihr Leben.

Diese Lehre von der unveräußerlichen Freiheit ist es, welche Rousseau zuerst in die Welt brachte, sie ist die Kulmination der ganzen Entwickelung bis dahin. Aus ihr folgert Rousseau denkrichtig drei Axiome: die Unübertragbarkeit der Volksgewalt, die Unumschränktheit der Volksgewalt und die absolute Gleichheit Aller. Diese drei zusammen sind der volle Gedanke der Volkssouveränetät, und mit ihnen ist denn auch das ganze System Rousseau's erschöpft.

Das erste Axiom also, welches Rousseau aus der Unveräußerlichkeit der Freiheit folgert, ist: die Unübertragbarkeit der Volksgewalt. Gemäß derselben können die sämmtlichen Menschen, welche durch ihren Vertrag den Staat gründen, nicht irgend

einem Subjekt außer ihnen, König, Senat, Komitien, Parlament, eine Gewalt über sich einräumen, sie müssen deshalb die Staatsgewalt selbst behalten oder mit andern Worten, das Volk muß unausgesetzt in Besitz und Ausübung der Staatsgewalt bleiben.

Hierin zeigt sich der Fortschritt von der Lehre der Superiorität des Volkes zu der Lehre der Souveränetät des Volkes. Das Volk, die sämmtlichen Menschen, ist hiernach nicht blos Quelle der Obrigkeit, als aus dessen Vertrag und Uebertragung diese sich herleitet, es ist nicht blos eine höhere, aber ruhende Macht über der Obrigkeit, welche nur bei Mißbrauch hervorbricht, sondern es ist *selbst die Obrigkeit*, ist selbst Inhaber und Ausüber der Staatsgewalt.

Dieses Axiom von der Unübertragbarkeit der Volksgewalt hat denn folgende Anwendungen:

Es ist vor allem keine fürstliche, überhaupt keine obrigkeitliche Gewalt über dem Volke statthaft. Der Fürst kann nicht blos keine ursprüngliche, auf eigener Autorität beruhende Gewalt, nicht blos keine unwiderrufliche Gewalt haben, wie man schon bis dahin angenommen, sondern er kann *überhaupt gar keine Gewalt* haben. Das Verhältniß des Fürsten, wo ein solcher besteht, oder jeder andern Obrigkeit (Senates u. dgl.) ist nicht das einer Gewalt, nicht das eines Rechts gegenüber dem Volk, sondern gerade umgekehrt, das eines Befehls des Volkes an den Fürsten. Das Volk befiehlt Einem, dies und jenes Geschäft vorzunehmen, die Verwaltung zu besorgen, das ist der Fürst (oder sonstige Obrigkeit). Der Fürst hat daher in allem sich nur nach dem Willen des Volkes zu richten, und das Volk kann ihn nicht blos wegen Mißbrauchs, sondern beliebig entlassen, wie jetzt ein König seinen Minister entläßt; dagegen umgekehrt kann der Fürst nicht abdiciren, weil er sich dem Befehl seines Gebieters nicht entziehen kann. Dasselbe gilt natürlich eben so von jeder andern Obrigkeit.

Es ist sodann keine *Theilung der Gewalten* statthaft, daß namentlich die Exekutive irgend einem Organ eingeräumt werde. Das Volk muß im ungetheilten Besitze der Gewalt bleiben. Das konstitutionelle System von der Theilung der Gewalten ist ein Raub am Volke. Wohl kann das Volk irgend einer Behörde die *Voll-*

ziehung übertragen, aber nicht die vollziehende Gewalt, d. h. es kann die Vollziehung übertragen als einen Befehl in der beschriebenen Weise, aber nicht als ein Recht, nicht unwiderruflich, nicht als eine Schranke gegen das Volk selbst. Es kann deshalb verschiedene Arten der Regierung (Gouvernement) geben, monarchische, aristokratische, demokratische, je nachdem das Volk den Befehl, die Vollziehung zu besorgen, einem Einzelnen oder einem Kollegium ertheilt, oder sie selbst besorgt; aber es kann nicht verschiedene Arten der Verfassung (Konstitution) geben. Verfassung giebt es nur eine: die ungetheilte Volkssouveränetät.

Es ist endlich keine Repräsentation des Volkes statthaft. Das Volk kann seine Gewalt nicht durch Deputirte ausüben lassen, sondern es muß sie selbst und unmittelbar ausüben. Jede Repräsentativ-Verfassung, z. B. die englische, ist eine Unterdrückung des Volkes. Denn in ihr hat das Volk nur Einen Moment, in welchem es frei ist, in welchem sein Wille gilt, den Moment der Wahl, sofort aber hat es seine Freiheit wieder eingebüßt und ist Sklave der Versammlung, die es gewählt hat.

Das zweite Axiom, das Rousseau aus der Unveräußerlichkeit der Freiheit folgert, ist die Unumschränktheit der Volksgewalt. Die Volksgewalt kann daher nicht beschränkt sein durch eine Verfassung, durch Fundamentalgesetze, nicht durch eine historisch überkommene Verfassung, aber auch nicht durch eine solche, die es sich selbst eben erst gegeben. Nach diesem Grundsatz hielt sich das französische Volk 1789 nicht für gebunden an die alte noch zu Recht bestehende Verfassung Frankreichs mit den Generalständen, und hielt sich ebenso 1792 nicht für gebunden an die Verfassung, die es 1791 frei eingeführt, und so immer fort. Die Volksgewalt kann eben so wenig beschränkt sein durch Rechte der Individuen, „erworbene Rechte". Erworbene Rechte haben nicht blos im Nothfalle zu weichen für den öffentlichen Nutzen und gegen möglichste Entschädigung, sondern sie können überhaupt gar nicht in Betracht kommen, der ganze Begriff der erworbenen Rechte existirt gar nicht. Denn jedes erworbene Recht wäre eine Schranke, die sich das Volk gesetzt, und es kann sich keine setzen, die es ursprünglich nicht hat.

Das dritte Axiom endlich, das Rousseau aus der Unveräußerlichkeit der Freiheit folgert, ist: die absolute Gleichheit. Denn ihr gemäß können im Volke selbst wieder die Individuen einander keinerlei Vorrecht oder Vorzug einräumen. Wie sie nach ihrer ursprünglichen angebornen Freiheit einander gleich sind, so müssen sie es auch immerdar bleiben. Jede Abänderung, jedes Zugeständniß eines Vorzugs oder Vorrechts wäre eine Veräußerung von Seite der Andern, sohin unstatthaft. Sie können den primitiven Zustand der Gleichheit nicht aufgeben.

Daher fordert Rousseau: völlige Gleichheit in Konkurrenz für die Ausübung der Staatsgewalt, namentlich der gesetzgebenden Gewalt, völlige Gleichheit in allen andern politischen Rechten.

Unzulässig ist darnach jeder größere Antheil an der gesetzgebenden Gewalt für den Adel oder die Grundbesitzer oder die Vermöglichen, jeder Census; ein Mensch muß völlig denselben Antheil an der Gesetzgebung haben wie der andere, der Proletarier, der Bettler darf keinen geringern haben, als jeder andere. Unzulässig ist sonst jedes besondere Recht, z. B. besonderer Gerichtsstand, besondere Wechselfähigkeit. Unzulässig ist endlich auch jede Korporation, als z. B. Zunft, Innung, Stadtgemeinde mit korporativen Rechten, Universität. Die Korporation heißt ja eben, daß ein bestimmter Kreis von Menschen zusammen gewisse Rechte und Rechtsverhältnisse habe, die den Uebrigen nicht zustehen. Alles das ist unzulässig. Sondern jeder Bürger muß in jedem Verhältniß absolut für sich als Individuum und jeder dem andern absolut gleich, darum jeder für sich stehen. In dieser absoluten Isolirtheit und absoluten Gleichheit sind sie das Volk, welchem die Souveränetät zukommt. Volkssouveränetät ist deshalb bei Rousseau und zwar zuerst bei Rousseau gleich Kopfzahl-Souveränetät.

Ja gerade in dieser Gleichheit, dem Kopfzahlprincip, findet Rousseau allein die Rechtfertigung seines ganzen Systems. Denn nur deshalb sei die Gewalt des Volkes keine Veräußerung der Freiheit für den Einzelnen, weil Jeder vom andern gerade so viel eingeräumt erhalte, als er ihm einräume — im Gegensatze zu andern Verfassungen, da die Sämmtlichen einem König oder einer Klasse

von ausschließlichen Wählern Rechte über sich zugestehen, welche ihnen nicht wieder auch von diesen über sie zugestanden werden. Es sei die absolute Reciprocität der Veräußerung, welche diese wieder aufhebe und so die unveräußerte Freiheit herstelle. Nur deshalb sei auch die Unumschränktheit der Volksgewalt kein Despotismus, weil hierdurch die Volksgewalt dasselbe sei mit jedem Einzelnen. Was eine solche Volksgewalt mir thue, das thue ich mir selbst, und sich selbst könne Niemand Unrecht thun.

Das alles giebt nun Rousseau nicht etwa als politisches Ideal und Ziel, sondern als Rechtsgrundsatz. Es ist das unvertilgbare Recht der Natur und gilt darum überall gleichmäßig — in Frankreich, England oder der Türkei — und gilt überall von selbst, bedarf nicht erst eingeführt zu werden. Was anders besteht, ist unrechtmäßig und nichtig, und das Volk braucht nur das Recht, das es bereits hat, auch auszuüben.

Schärfer, folgerichtiger in der That kann man den Gedanken nicht durchführen, daß es keine Gewalt und kein besonderes Recht giebt außer durch freie Einräumung aller Einzelnen. Denn nach diesem Gedanken kann es, falls das Volk keine Gewalt übertragen kann, auch keine Gewalt geben, kann es, falls das Volk nicht sich selbst gültig beschränken kann, auch keine Schranke desselben geben, kann es, falls nicht die sämmtlichen Uebrigen einem Individuum Rechte einräumen können, auch keine Rechte der Individuen geben. Da nun aber die Freiheit unleugbar zu den unveräußerlichen Rechten gehört, so kann wirklich das alles nicht übertragen und eingeräumt werden, und ist deshalb vom Standpunkte, den die ganze Wissenschaft der Zeit nahm, Rousseau's Lehre unabweisbar.

Damit ist aber alles überboten, was bis dahin gelehrt worden. Die Empörung ist nicht blos als Ausnahme gerechtfertigt, sondern der Begriff der Empörung aufgehoben, die Erhebung der Unterthanen über die Obrigkeit zum Normalzustand gemacht. Die Obrigkeit ist nicht einer höheren Instanz am Volkswillen unterworfen, an welche in Nothfällen zu appelliren ist, sondern alle Obrigkeit geleugnet. Die Lehre von Buchanan und Milton bis Sidney und Locke war nur Lehre der Empörung, die Lehre Rousseau's ist Lehre der Revolution.

Das Motiv dieser Lehre ist die absolute Freiheit. Rousseau erkennt, daß aller wirkliche Zustand bis dahin, ja daß alle Theorie bis dahin im Widerspruch ist mit dem Princip, von dem man ausgeht: dem Princip, der Mensch solle keiner Gewalt unterworfen sein, die nicht sein eigener Wille. Denn was hilft es mir, wenn auch wirklich die Gewalt nur durch meinen Willen eingesetzt ist, wenn sie dann doch befehlen kann, was ich nicht will. Solche Freiheitslehre ist nur eine wissenschaftliche Illusion. Darum greift er zu diesem System der Unveräußerlichkeit der Freiheit.

Es ist aber eine Täuschung, daß durch seine Lehre diese Freiheit gerettet wird. Als wenn die Unterwerfung unter das souveräne Volk, unter die Majorität, sei es auch bei völlig gleichem Stimmrecht, nicht auch Veräußerung der Freiheit wäre. Meine Freiheit ist veräußert, wenn mir geboten wird, was ich nicht will und nicht für gut halte, sei es der König, sei es eine Majorität von Millionen oder die Majorität von einer Stimme, die es mir gebieten. Also auch hier ist nur ein Augenblick der Freiheit, der Akt, durch den ich mich der Majorität unterwerfe oder in dem ich meine Stimme abgebe, von da an bin ich unfrei.

Das wird auch nicht verbessert durch die absolute Reciprocität der Veräußerung. Die Möglichkeit, daß ich als Theil der Majorität die andern unterdrücken kann, ist kein Ersatz für die Möglichkeit und Wirklichkeit, daß ich als Theil der Minorität von den andern unterdrückt werde. Diese Reciprocität ist darum nicht eine allseitige Gewähr der Freiheit, eine Befriedigung des Willens Sämmtlicher, sondern blos ein Lottospiel, eine Unterwerfung unter den Zufall, wessen Wille gezogen werde. Wenn ich mein ganzes Vermögen in ein Hazardspiel einsetze und alle anderen Mitspieler müssen ganz dasselbe einsetzen, habe ich damit mein Vermögen unveräußert erhalten? So denn auch bei diesem Lotto der Majorität, in das ich mein ganzes Recht einsetzen muß. Ich kann aus ihm nur das Loos des Sklaven oder des Despoten ziehen, das Loos des freien Mannes kann nie aus ihm hervorgehen.

Die Lehre Rousseau's, scharf betrachtet, sagt nichts anderes als das: die Freiheit ist unveräußerlich, darum dürft ihr sie nicht verschenken, z. B. an einen König, aber ihr dürft sie in Spiel und Wette einsetzen. Er hätte aus den Elementen der Jurisprudenz wissen müssen, daß etwas zu Spiel und Wette einsetzen, auch eine Veräußerung ist.

Darum, wenn die Unveräußerlichkeit der Freiheit folgerichtig durchgeführt, wenn sie wirklich gerettet werden soll, so ist nicht blos die Veräußerung des Volkes an den König, sondern auch die Veräußerung des Einzelnen an die Gesammtheit unstatthaft und nichtig. Dann muß man nicht die absolute Gewalt des Volkes, sondern die absolute Independenz des Individuums proklamiren. Meine Freiheit unveräußert zu behalten, giebt es schlechterdings kein anderes Mittel als das: keinem Staate anzugehören.

Frühere Jahrhunderte beschäftigten sich mit Problemen, wie die Quadratur des Zirkels und der Stein der Weisen. Wir lächeln jetzt über die Bemühungen, für ein irrationales Verhältniß einen rationalen Ausdruck zu finden oder ein Mittel in der Natur zu entdecken gegen das oberste Gesetz der Natur, den Tod alles Sterblichen. Nicht anderer Art aber ist das Problem, dem die politische Theorie und die politische Bewegung seit mehr als einem Jahrhunderte nachringt, und das allerdings Rousseau am klarsten und schärfsten ausgedrückt hat, das Problem: daß der Mensch am Staat und der Obrigkeit nur seinem eigenen Willen gehorche, während das Wesen des Staates und der Obrigkeit gerade das ist, daß der Mensch einem höheren Willen gehorche.

Alle die vermeintlichen Steine der Weisen, alle die Verfassungen, mit denen man es versucht hat, haben deshalb das Problem nicht gelöst und werden es niemals lösen. Am allerwenigsten aber löst es Rousseau's System der Volkssouveränetät.

Ja dieser Rousseau'sche Staat ist eine größere Veräußerung und Unterdrückung der Freiheit, als irgend einer, der besteht. Denn jede andere Gewalt — König, Aristokratie — hat doch eine Schranke. Es hat nie einen König gegeben, der rechtlich alles durfte, der that-

sächlich alles konnte. Die Kopfzahlsouveränetät aber ist unumschränkt Und jede andere Gewalt hat doch eine gewisse Gleichmäßigkeit der Ansichten, der Neigungen und wäre es selbst der Laster, nach der man sich einrichten kann. Der Volkswille aber springt in den grellsten Gegensätzen und ist unberechenbar. Seine Souveränetät ist darum das Aeußerste der Tyrannei.

Gegen diese unumschränkte Tyrannei der Majorität, die in Rousseau's System unleugbar liegt, meint er nun aber in eben diesem System auch ein untrügliches Gegenmittel zu haben — das sei eben die Gleichheit.

Weil er kein Sonderrecht in seinem Staate duldet, werde es auch kein Sonderinteresse in demselben geben, sondern blos ein allen gleiches Interesse. Darum würden alle in allen Stücken dasselbe wollen, der Wille der Majorität oder vielmehr der Sämmtlichen kein anderer sein als der des Einzelnen, es werde darum Niemand unterdrückt werden außer derjenige, der etwas Besonderes, der aristokratische Vorrechte wolle, und dieser werde mit Recht unterdrückt.

Allein auch dies ist gänzlich ungegründet.

Vorerst müßte dazu auch die Ungleichheit des Vermögens aufgehoben werden; denn sie begründet vorzugsweise entgegengesetztes Interesse. In den griechischen Republiken z. B. beruhte der ganze politische Kampf allein auf dem Gegensatze von Reichen und Armen. Rousseau's Volkssouveränetät und Demokratie erfordert deshalb folgerichtig und nothwendig Kommunismus, und dieser ist, wie sich zeigen wird, nicht herstellbar.

Sodann aber, selbst wenn man die Ungleichheit des Vermögens aufheben könnte und wollte, bleiben dennoch unvertilgbare Unterschiede unter den Menschen und damit entgegengesetztes Interesse.

Es bleibt der Unterschied von Geschlecht, Alter, Gesundheit; es bleibt der Unterschied der Begabung. Die militärischen, administrativen, parlamentarischen Talente haben jedes ein anderes Interesse, wie der Staat eingerichtet werden soll, damit sie zur Geltung kommen. Es bleibt endlich der Unterschied der Ueberzeugungen, der

religiösen wie jeder anderen Ueberzeugung. Es wird also hier unausgesetzt eine Minorität durch eine Majorität unterdrückt in ihren Wünschen, ihrer Ueberzeugung, ihren Interessen, zuletzt in ihrem höchsten Interesse, dem religiösen. Und dieses nennt Rousseau das System der unveräußerlichen Freiheit. Richtiger würde er es nennen: das System der schrankenlosen Unterdrückung.

Vierte Vorlesung.

Meine Herren!

Ich habe Ihnen die beiden wissenschaftlichen Systeme dargelegt, auf welchen die Denkart der Revolution beruht. Aber diese Denkart hat ihre Verbreitung und Macht und vor allem den Muth ihrer Geltendmachung nicht durch diese wissenschaftlichen Systeme allein erhalten, sondern auch durch die mächtigen Vorgänge des wirklichen Lebens und ihr Beispiel. Es ist hauptsächlich die puritanische Bewegung in England und Amerika und deren Ausläufe, welche ihr die Wege bahnten.

Die Weltgeschichte ging erst durch die Stufen des Puritanismus und Whiggismus, bevor sie an der Denkart der eigentlichen vollständigen Revolution anlangte. Wir müssen ihr auf diesem Gange folgen.

Der Puritanismus ist nichts anderes als die Lebensanschauung des Reformators Kalvin in der Accentuation und Acerbation, welche sie durch die Zustände Großbritanniens erhielt.

Kalvin begründete nicht blos eine eigenthümliche Glaubenslehre, die in wesentlichen Punkten von der Luthers abweicht, und zu der bis zu dieser Stunde eine große Abtheilung der evangelischen Kirche sich bekennt. Er trug auch in sich ein Bild von dem ganzen öffentlichen Zustand eines christlichen Volkes, von der äußeren Gestalt christlichen Gemeinwesens in Staat und Kirche, und zwar ist es das Bild eines christlichen Gemeinwesens, das in sich selbst rein und heilig, auch äußerlich nicht unter der Welt steht, sondern die Welt beherrscht; — er gab selbst eine Probe desselben in Genf. Auf diesem Bilde beruht der Puritanismus.

Das was Kalvins Seele erfüllte, ist eine Theokratie im evangelischen Geiste, — eine Theokratie von dem nüchternsten Charakter, ohne Wunder und Inspiration, ohne Orakel und Priester, aber auch von dem strengsten Charakter.

Das ganze öffentliche Leben soll durch und durch eine Herrschaft Gottes sein dadurch, daß es ein Dienst Gottes ist. Ausgeschlossen sind darum alle weltlichen Beschäftigungen, soweit nicht die Nothdurft des Lebens sie fordert, ausgeschlossen alle weltlichen Vergnügungen. Alles, was der Mensch thut, soll allein und soll unmittelbar zur Ehre und Verherrlichung Gottes dienen.

Das vornehmste Stück der Verherrlichung Gottes ist aber der Gehorsam des Menschen und seine Heiligung und Hingebung, sohin die Erhaltung einer priesterlichen Gemeinde und ihre stete Einigung (communio) mit Gott. Die Reinheit des Altars, daß das Abendmahl durchaus von wirklich Geheiligten gefeiert werde, ist darum der Mittelpunkt des Kirchenwesens, ja der Mittelpunkt des ganzen öffentlichen Lebens.

Dazu dient die strengste Kirchenzucht, — die Prüfung sowohl des äußeren Wandels als selbst des Seelenzustandes der Gemeindeglieder durch Visitation, die seelsorgerliche Besprechung, die kirchliche Ahndung bis zur Exkommunikation, und dient die Unterstützung dieser Kirchenzucht durch die gleiche Zucht des Staates, durch bürgerliche Strafe für sittliche und religiöse Uebertretung.

Staat und Kirche sind darnach kaum mehr unterschieden, sie dienen nur Einem Zweck: eine wirkliche Gemeinde der Heiligen herzustellen zur Ehre Gottes.

Eben darnach soll aber auch die Herrschaft für das ganze öffentliche Leben, für Staat und Kirche, dieser Gemeinde der Heiligen zukommen. Wer nicht zu ihr gehört, d. h. wer nicht Abendmahlsfähig ist nach jenen strengen Anforderungen, der hat auch kein politisches Recht. Erforderniß des Vollbürgerrechts ist nicht blos die äußere Angehörigkeit an die christliche resp. evangelische Kirche, wie das bei uns bis 1848 bestand, sondern der wirkliche innerliche christliche Glaube und die Heiligung und ihre Bewährung im Wandel. Christliche Erweckung, Abendmahlsfähigkeit und Aktivbürgerrecht fallen

in Eins zusammen. Die aber Abendmahlsfähig sind, diese zusammen führen die alleinige und unumschränkte Gewalt.

Das ist das Centrum der theokratischen Idee. Gott soll herrschen, indem die herrschen, die von seinem Geiste erfüllt sind und deshalb nur seinen Willen vollbringen.

Es ist das eine evangelische Theokratie von republikanischen Formen und innerlichem Charakter, im Unterschiede der Theokratie des Katholicismus mit ihren hierarchischen Formen und ihrem mehr äußerlichen Charakter.

Der theokratische Grundgedanke ist derselbe, auf welchen der Katholicismus im Mittelalter die Obergewalt des Papstes über den Kaiser gründete: die Ueberordnung des Geistlichen, Ewigen über das Weltliche, Zeitliche. Allein Träger des Geistlichen ist hier nicht ein abgesondertes Priesterthum, sondern die gesammte geheiligte Gemeinde, und Norm und Maß ist nicht die Herrschaft der kirchlichen Organe über das öffentliche Leben, sondern die Heiligung des öffentlichen Lebens.

Getragen und gestützt ist nun das alles noch durch Kalvins Dogma von der Prädestination, d. i. von einem ewigen Rathschluß Gottes, in welchem er einen Theil der Menschen zur Seligkeit, den andern zur Verdammniß bestimmt hat, so daß die Einen gar nicht aus der Gnade zu fallen, die Andern nicht zu ihr zu gelangen vermögen. Wenn dem wirklich so ist, wenn ein Theil des Volkes von Gott unwiderruflich ausersehen ist, selig zu werden und heilig zu sein, der andere Theil verdammt zu werden und sündlich zu sein, was ist natürlicher, als daß die Reinen und Seligen Herrschaft und Gewalt führen sollen über die Sündigen und Verdammten? Die Prädestination ist für die Herrschaft der kalvinisch heiligen Gemeinde eben das, was die Inspiration für die Herrschaft des katholischen Episkopats. Der Papst findet sich berufen zur Gewalt über die Könige kraft seiner Erleuchtung, die heilige Gemeinde kraft ihrer Erwählung.

Allerdings ist nach Kalvins Glaubenslehre jener ewige Rathschluß Gottes auch nur Gott selbst bekannt, und können die Menschen nicht wissen und urtheilen, wer zu den Seligen, wer zu den

Verdammten gehört. Allein annähernd wird doch diese Kunde auch für die Menschen angestrebt. Das geschieht ja gerade durch die Kirchenzucht, und es stellt die kalvinische Kirche auf das Strengste an Jeden die Forderung, daß er seiner Erwählung gewiß sein müsse. Darum ist zwar mit dem Dogma der Prädestination jene Herrschaft der Heiligen noch nicht von selbst und unabweisbar gegeben, aber doch mächtig nahe gelegt und unterstützt.

Zur vollen Charakteristik des Puritanismus gehört aber nun noch, daß der Maßstab der Heiligung meist nicht blos aus den allgemeinen evangelischen Wahrheiten und Anforderungen allein entnommen wird, sondern zugleich aus den specifischen Lehren und den specifischen Aeußerungen der Erweckung, daß Jemand seiner Erwählung gewiß, daß er in einem bestimmten Momente wiedergeboren sei, sich der bestimmten als weltlich erklärten Sitten enthalte, wodurch denn diese erhabene Gestalt einer Gottesgemeinde doch auch nicht frei ist von einer gewissen Manierirtheit.

Kalvin führte seinen Gedanken der Theokratie in Genf durch unter fortgesetzten schweren Kämpfen gegen die Libertins, d. i. die Weltlich-Gesinnten, die ihr widerstrebten. Er richtete die strenge Zucht der Kirche und des Staates auf, er stellte das Regiment der erweckten Gemeinde her. Das alles war nun in Genf wohl durchführbar, wo nur reformirtes Bekenntniß herrschte und die Form der Verfassung ohnedies republikanisch war. Dagegen kam diese theokratische Auffassung in den monarchischen Staaten Großbritanniens in Konflikt mit der bestehenden Königsgewalt.

Das Königthum verfolgte dort schon andere Zwecke, es stützte in Schottland den Katholicismus, in England die bischöfliche Kirche, es unterwarf sich selbst nicht der Sittenstrenge und gab der erweckten Gemeinde Aergerniß. Aber auch ohne das alles war der Konflikt schon gegeben durch den Wettstreit um die Gewalt. Das Königthum beanspruchte die oberste Gewalt kraft seines Amtes, die Gemeinde kraft ihrer Heiligung, jenes nach den natürlichen Gesetzen und Bedingungen des politischen Zustandes, diese nach der besonderen Oekonomie des Reiches Gottes.

Dies war der Kampf des Puritanismus in Schottland und

England gegen die Stuarts, und es war das tragische Schicksal der Stuarts, in diesem Kampfe zu erliegen.

Indessen, wenn auch die Theokratie in der tiefsten Lebensrichtung der ganzen kalvinischen Kirche begründet ist, so kam sie doch nicht überall in gleicher Art und gleichem Maße zum Bewußtsein und zur Bethätigung. Sondern das ist verschieden je nach den Veranlassungen, den Ländern, den Fraktionen.

Ihre Kulmination erhielt sie durch die Independenten.

Die Independenten gingen aus der allgemeinen großen Partei der Puritaner (Presbyterianer) in England hervor. Es waren Ausgewanderte, vertriebene englische Puritaner, welche in Holland diese Sekte gründeten. Hier war ihnen aber Alles zu weltlich und, Ansteckung durch die Berührung mit den Kindern der Welt fürchtend, ging ein Theil nach Amerika und kolonisirte Neuengland, das der Prototyp der demokratischen Verfassung Nordamerika's ist und auch die Losreißung der amerikanischen Kolonien von England entschied. Der andere Theil kehrte wieder nach England zurück, nahm später an dem allgemeinen Bürgerkriege der Puritaner gegen Karl I. Theil und gewann, durch Kromwell militärisch organisirt, den Sieg über König und über Parlament.

Die beiden Staatsverfassungen, welche jetzt vor allen anderen die Aufmerksamkeit und zum Theil den Wunsch der Nachahmung erregen, die konstitutionelle Monarchie Englands und die Demokratie Amerika's, sind zu einem hohen Antheil das Werk der Independenten.

Dieser ihr mächtiger Einfluß auf den politischen Zustand kann aber nur aus ihrem kirchlichen Systeme heraus begriffen werden.

Die Independenten stehen auf dem allgemeinen Grunde der ganzen puritanischen Lehre und Denkart. Ihre Eigenthümlichkeit besteht in Folgendem:

Vor allem verwerfen sie die Ueberordnung der Synode, also des kirchlichen Gesammtverbands über die Gemeinden, wie sie die Verfassung aller anderen kalvinischen Kirchen enthält, und behaupten die absolute Unabhängigkeit (Independenz) jeder dieser Gemeinden. Jede soll sich selbst die Formel ihres Glaubensbekenntnisses (cove-

nant) abfassen, ihre Gottesdienstordnung geben, ihre Disciplin handhaben. Untereinander sollen sie in freier Mittheilung und Verständigung stehen, aber nicht soll die Gesammtheit der Gemeinden über die einzelnen Gemeinden eine Gewalt üben. Dies war ihr am meisten und am frühsten hervortretender Unterschied von den Presbyterianern, und davon erhielten sie den Namen „Independenten". Damit verwerfen sie denn aber auch die Uniformität des Kultus, die damals noch von allen christlichen Glaubensparteien, namentlich auch von den Presbyterianern, Englands gefordert wurde: daß nothwendig Eine Liturgie und Eine Verfassung der Kirche für das ganze Land vorgeschrieben und Abweichung nicht geduldet werde. Das ist eben abgelehnt durch die Forderung der unabhängigen eigenthümlichen Gestaltung jeder Gemeinde. Damit verkündigten sie denn auch den Grundsatz der Toleranz, der damals noch etwas Unerhörtes war. Die Toleranz beschränkt sich freilich nur auf evangelische Gemeinden, d. i. auf Abweichung in Verfassung und Liturgie und im Dogma außer der Hauptlehre; Katholiken und Ungläubige sind ausgeschlossen. Ihre Toleranz bezweckt eben nicht Gewissensfreiheit, sondern nur Independenz der einzelnen evangelischen Gemeinden, Ablehnung der Uniformität. Sie verwerfen ferner im Innern der Gemeinde das eigentliche gottverordnete Lehramt. Sie haben zwar Prediger, aber ohne den Charakter solches Amtes. Während die Geistlichkeit im Katholicismus ein Stand und im Protestantismus ein Amt ist, ist sie im Independentismus eine bloße Funktion, und es bestand namentlich in der Armee Cromwells eine große Hinneigung, die Predigtfunktion der augenblicklichen Eingebung und dem selbstertheilten Beruf zu überlassen. Sie haben endlich keine Kirchenältesten, kein Presbyterium, wie das die allgemeine Einrichtung kalvinischer Kirchen ist, sondern jedes Gemeindeglied nimmt selbst an den Beschlüssen der Gemeinde Theil.

Es liegt in diesen Grundsätzen der Independenten ein Princip der äußersten Spiritualisirung und damit Individualisirung für die Kirchenverfassung. Sie setzen an die Stelle zusammenhängender kirchlicher Organisation das Recht der innern Erweckung, damit der

Gleichheit und Unabhängigkeit der Einzelnen. Und das ist in der That, tiefer betrachtet, nur eine Steigerung des puritanischen Gedankens, daß der heiligen Gemeinde die Kirchengewalt zukomme. Denn wenn die Gewalt nicht auf dem Amte beruht, sondern auf der Heiligung, warum sollen die Heiligen außerhalb ihrer Gemeinde einer Synode, warum in ihrer Mitte einem Lehramt und Aeltesten sich unterordnen?

Alle diese Unterscheidungen der Independenten von den übrigen Kalvinisten hinsichtlich der Kirchenverfassung sind jedoch nur von geringer Bedeutung; es sonderten sich ja durch solcherlei Züge noch sonst eine Unzahl von Sekten, die damals und jetzt unbeachtet blieben. Was ihre weltgeschichtliche Bedeutung begründete, ist vielmehr die *ihnen eigene Energie des theokratischen Ideals*. Sie vor allen andern sind erfüllt von dem kalvinischen Gedanken des *Reichs der Heiligen*, und bringen ihn zu der entschlossensten Ausführung und zu den äußersten Konsequenzen. Ihnen genügt nicht die Frömmigkeit des Einzelnen, selbst nicht die heilige Gemeinde in und unter der befleckten Welt, sondern nur die heilige Gemeinde in völliger Unberührtheit und Ungetrübtheit von der Welt, sei es durch räumliche Absonderung von den Weltlichgesinnten oder durch Unterwerfung derselben unter die Heiligen — in der oder jener Weise — also die reine Darstellung des Reiches Christi auf Erden mittelst seiner Erweckten. Das ist der innerste Lebenstrieb dieser Sekte, das ist es, was ihnen die ganz besondere politische Stellung unter den Puritanern giebt. Das ist es, was sie befähigte, so außerordentliche Thaten zu vollbringen, so außerordentliche Zustände zu begründen.

Diese Energie des theokratischen Ideals trieb die Independenten, ihre Wohnsitze in Holland zu verlassen, wo sie für ihre Nachkommen Ansteckung und Verweltlichung von der nach unserem Maßstabe gottesfürchtigen und sittenstrengen Bevölkerung besorgten, und die Wildniß Nordamerika's aufzusuchen, um das Reich Christi, das im civilisirten Europa überall nur entstellt besteht, in seiner Reinheit aufzurichten. Eben diese Energie des theokratischen Ideals trieb sie in England, wo ihnen eine vorgefundene Ordnung ent-

gegenstand, die demselben nicht entsprach, dazu, diese Ordnung zu vernichten. Keine Gleichstellung und Gemeinschaft mit der Welt, keine Transaktion mit der Welt, keine Konzession an die Welt, das ist der Beweggrund ihrer Auswanderung nach Amerika, ist der Beweggrund ihrer Umwälzung in England.

In Amerika konnten sie ihr Bild des Reiches der Heiligen ohne Kampf nach außen und daher ohne die Kampfeseinrichtungen und Kampfeserbitterung in völliger Unbefangenheit und Harmonie aufrichten. Die Staaten, die sie dort gründeten, stellten es genau dar. Das Ziel derselben war die Feier Gottes durch Erhaltung des Volkes Gottes in seiner Lauterkeit. Uebertretung religiöser Gebote wurde bürgerlich bestraft, oft härter als Rechtsverletzung, z. B. Hurerei und Entweihung des Sabbaths mit Geißelung, Fälschung mit Geldbuße. Die Form war die äußerste Demokratie, aber eine Demokratie der Heiligen. Nur die Erweckten, d. i. die nach dem puritanischen Gepräge als solche erkannt wurden, hatten Theil an der Herrschaft. Diese aber alle hatten gleichmäßig und hatten unmittelbar Theil an der Herrschaft. Eben der Zug, der die independentische Kirchenverfassung charakterisirt, charakterisirt auch die Staatsverfassung von Neuengland. Nicht blos selbstgewählte Obrigkeiten, sondern auch Vermeidung jeder Repräsentation und Deputation, überall eigene Entscheidung sämmtlicher Bürger. Für die Staatsverfassung mußte das zwar später bei dem Wachsthum der Bevölkerung aufgegeben werden, aber für die Gemeindeverfassung — Boston ausgenommen — besteht es noch jetzt. So wenig als die kirchliche Gemeinde der Independenten Aelteste hat, eben so wenig hat ihre politische Gemeinde-Repräsentanten, Stadtverordnete u. s. w., sondern alle Gemeindeglieder, nicht ungewöhnlich 2000, erscheinen und beschließen. Desgleichen, so wenig als die kirchliche Gemeinde ein eigentliches Lehramt über sich hat, eben so wenig hat die bürgerliche Gemeinde eine eigentliche Obrigkeit, einen Magistrat. Sie hat wohl, wie ja nicht entbehrlich, Beamte zur Besorgung der verschiedenen Gemeinde-Angelegenheiten, und zwar hat sie solche in großer Zahl, aber sie haben keine obrigkeitliche Stellung zu ihr, und es laufen deshalb auch die Verrichtungen derselben nicht in einem höchsten obrigkeitlichen Amte wie bei uns,

dem des Bürgermeisters, zusammen, sondern es sind alle Beamten von einander unabhängig, und nur die Gemeinde selbst, der sie Rechenschaft zu geben haben, bildet den Einheitspunkt.

Mit dem Königthum kamen die Independenten dort in keinen Konflikt. Es war zu entfernt, überseeisch, und es fehlte der Streitgegenstand: die bischöfliche Kirche und ihre Liturgie u. dgl. Der Zwiespalt mit der Krone fällt in eine weit spätere Zeit.

In England dagegen wurden die Independenten in den allgemeinen Kampf der Puritaner gegen Karl I. gezogen und da trieben sie denn sofort das theokratische Princip auch nach dieser Seite auf die Spitze, sie ließen vor dem Recht der Heiligen auch das königliche Ansehen nicht mehr gelten, und, wie natürlich, noch weit weniger das Ansehen des Parlaments und seiner hergebrachten Gesetze und Formen. Das ist die Epoche unter Kromwell, das ist die Parteistellung des independentischen Heeres gegen das presbyterianische Parlament.

Schon die Presbyterianer hatten nach jenem allgemeinen Geiste des Puritanismus eine Stellung zum Königthum eingenommen, die von aller bisherigen abwich. Sie hatten sich nicht blos in entscheidenden Fällen über die Könige erhoben, dort in Schottland die Königin gefangen gesetzt und ihrem Urtheil unterworfen, hier in England den Bürgerkrieg gegen den König begonnen. Ihre politische Bestrebung ging überhaupt dahin, die Verfassungsverhältnisse aus dem mittelalterlichen Schwanken zu scharfer Feststellung zu bringen und bei dieser Feststellung dem Parlament das Uebergewicht über den König zu gewähren, ähnlich wie der spätere Konstitutionalismus. Es war ihre Vorstellung, daß das Parlament, als die Auswahl der Besten im Volke, die am meisten den gereinigten Glauben und die gereinigte Sitte vertreten müßten, ähnlich wie Presbyterien und Synoden in der Kirche, die oberst bestimmende Macht im Staate sei, der König mehr nur verwalte und vollstrecke und die formelle Autorität verleihe. Darin fanden sie die Sicherung von Gottes Gebot und Ordnung gegen Menschenwillkür. Dies ist offenbar der Sinn und Beweggrund der Stellung, welche die Schottländer gegen die Königin Maria Stuart und später gegen Karl II.,

und das lange Parlament Englands gegen Karl I., natürlich immer durch die Umstände modificirt, einnahmen. Aber das Königthum als solches verwarfen die Presbyterianer nicht, und die bestehende geschichtliche Verfassung verwarfen sie nicht, sondern fußten vielmehr auf ihr in Vertheidigung ihrer Rechte. In ihrem Bewußtsein identificirte sich das politische Ideal, das sie aus ihrem kirchlichen Systeme sich bildeten, und die wirkliche englische Verfassung, besonders wie sie dieselbe aus dem Grunde ihrer Sicherung erweiterten. So hatte das englische Parlament, da es den Krieg begann, das Heer gegen den König im Namen des Königs geworben, im Namen des Königs geführt. So denn suchte es nach dem Siege Vergleich mit dem Könige. Dagegen einen ganz anderen Charakter erhielt der Kampf, da die Independenten unter Kromwell in denselben eintraten. Sie hatten kein Band zu der bestehenden Verfassung, als die nicht aus dem Geiste der neuen Erweckung hervorgegangen war. Alles sollte neu werden. Sie hatten am wenigsten ein Band zum Könige. Sie duldeten deshalb keinen Vergleich, durch den irgend etwas von ihrem Urbild hätte nachgelassen werden müssen. Sondern in der Weise des alttestamentlichen Prophetenthums schlugen sie den König als einen von Gott Abgefallenen und zersprengten sie das Parlament als lau und lässig, Gottes Gerichte zu handhaben, ähnlich wie Samuel den Saul verwirft, weil er sich weigerte, den König der Kananiter zu tödten, und setzten sich selbst als die Heiligen zu herrschen über die weltlich gesinnte Nation. Aber mehr noch, sie erklärten die Königswürde an sich für gottwidrig, für einen Raub an der Herrschaft Christi. Nur das Volk Gottes dürfe unter Gott die Gewalt und Herrschaft führen.

Die politische Ansicht der Independenten ging demnach in England eben so wie in Amerika auf volle Demokratie. Diese Verfassung jedoch, welche für eine auf gleichen Lebenselementen und gleicher Gesinnung ruhende Kolonie in der Wüste sehr wohl paßte, war nicht möglich für eine kleine Partei in einem Lande von großer und ihr feindseliger Bevölkerung. Die kriegerische Organisation, ohne welche sich die Independenten in England nicht zu behaupten vermochten, der persönliche Herrschersinn Kromwells und die nicht

zu beseitigende Masse profaner Elemente begründete hier eine Verfassung, die in ihren Formen nicht gleich der amerikanischen als reiner Ausfluß der independentischen Principien betrachtet werden kann. Allein das Princip dieser Verfassung ist trotz der Militärherrschaft und trotz des Protektorats Kromwells doch kein anderes, als jene Demokratie der Heiligen, und selbst die Gewalt Kromwells ruhte thatsächlich und rechtlich doch nur auf der freiwilligen Anerkennung der Heiligen. Und wenn es auch in England nicht möglich war, die politischen Rechte von puritanischer Heiligkeit abhängig zu machen, so wurde doch wenigstens profane Gleichheit zu realisiren gesucht, indem Kromwell bei der Berufung des neuen Parlaments nicht einmal mehr Grundbesitz, sondern nur ein gewisses Vermögen zur Bedingung des Wahlrechts machte. Eben das ist auch der Geist, in welchem sie ihre Gewalt gebrauchten. Nicht blos ging Kromwells äußere Politik vorzugsweise darauf, den evangelischen Glauben in Europa zu schützen gegen die katholischen Mächte, sondern auch im Innern erschien als die erste Aufgabe: die puritanische Heiligung, der reine Glaube, die Sittenstrenge, die unausgesetzte Gottesfeier, die Ausschließung alles Weltlichen. So erklärt Kromwell bei Eröffnung des Parlaments, er hoffe, daß durch dasselbe Christus erkannt werden solle wie nie vorher. Insbesondere zeigt sich dieser Geist in der Armee, in welcher der englische Independentismus kulminirte. Diese Armee, die in Europa für unüberwindlich gehalten wurde, kannte außer der Schlacht keine andere Beschäftigung als Psalmsingen, hatte keine Rede als über die Angelegenheiten des Reiches Gottes, duldete in sich kein Vergehen der Sinnlichkeit. All ihr Thun sollte nur Gottesdienst sein. Und selbst, als sie bei der Rückkehr Karls II. aufgelöst wurde, zerstreuten sich, wie Macaulay erzählt, diese vierzigtausend Mann ohne eine Spur von Unordnung im Lande, und wo später irgend ein Bürger durch Achtbarkeit und Gewerbetüchtigkeit auffiel, war es meist ein Soldat aus der Armee Kromwells.

Das ist das „Reich der Heiligen" oder die „alte gute Sache", für welche, selbst als sie schon gefallen war, noch Unzählige der edelsten Menschen ihr Leben auf dem Schaffot freudig hingaben.

Von ihm kam der republikanische Geist, der in einer Fusion mit der alten Monarchie und der alten Verfassung Englands jene eigenthümliche Staatsform ergab, die man jetzt als konstitutionell bezeichnet. Sie entspricht, was das Verhältniß von König und Parlament anlangt, vollständig den Grundsätzen der gemäßigten Presbyterianer, mit gänzlicher Beseitigung der Grundsätze der Kavaliere. Das wurde aber nur erreicht durch die Energie, mit welcher die Independenten die theokratische Demokratie anstrebten, in Folge dessen sich jene gleichsam als die rechte Mitte ergab.

Fünfte Vorlesung.

Meine Herren!

Man hat Kromwell lange Zeit als einen der verworfensten ruchlosesten Menschen betrachtet, und insbesondere als den Gipfel des Heuchlers. In der neuesten Zeit dagegen ist es besonders in England eine Art Mode geworden, ihn als den erhabensten, ja als einen lautern Charakter darzustellen. Ein Heuchler in dem Sinne, wie man es meint, war Kromwell jedenfalls nicht: daß er nämlich die religiösen Ueberzeugungen, durch deren Hülfe er emporstieg, selbst gar nicht getheilt hätte. Er war so lebhaft durchdrungen von der Wahrheit der christlichen Offenbarung überhaupt und insbesondere der Lehre seiner Sekte, daß er gerade hieraus vorzugsweise die Heldenkraft schöpfte, die ihn stark erhielt, wo die Tapfersten um ihn her verzagten. Er hatte auch für Glauben und Sitte der Independenten eine aufrichtige Begeisterung sein ganzes Leben lang; sie zu fördern war ihm dringende Herzensangelegenheit, höchste Neigung. Wohl aber war er ein Heuchler in dem Sinne, daß er auch für die selbstsüchtigen Zwecke, die frühzeitig bei ihm den Eifer für die Sache durchdrangen, beliebig und ohne Zweifel bewußt der religiösen Hebel und Vorwände sich bediente. Er hatte Thränen, Gebet, Buße, Zerknirschung immer in Bereitschaft, je nachdem er es für politische Absicht oder Lage brauchen konnte. Insbesondere die Hinrichtung Karls I. ist eine Gräuelthat, die auch der Fanatismus und auch die Vertiefung im independentischen Princip nicht entschuldigt, und bei Kromwell ist sie dazu das Werk kalter Berechnung. So erscheint in seinem mächtigen Charakter eine eigene Mischung von Erhabenheit und niedriger Selbstsucht, von Gottes-

begeisterung und tiefer bewußter Sünde; und das ist es wohl, was ihn in seinen letzten Tagen so erzittern machte vor dem ewigen Gerichte Gottes, an das er hinreichenden Glauben hatte, es zu fürchten, nicht hinreichenden, es zu vermeiden.

Wie immer man aber über Kromwell denken mag, so ist die Sekte, der er angehört, etwas anderes als er. Ihr war es jedenfalls durchaus aufrichtiger Ernst mit ihrem Glauben, aufrichtiger Ernst mit ihrem Fanatismus, und ungeachtet aller Verirrungen, ungeachtet selbst jener Frevelthat, bleibt doch das Reich der Heiligen eine großartige Erscheinung in der Geschichte der Christenheit. Mit Recht bezeichnet es Carlyle als das Heroenthum Englands. Vollends in Amerika hat die independentische Theokratie nichts von jenen Ausschweifungen der Gewalt und der Leidenschaft, zu welchen in England die Geschicke und der Widerstand fortrissen; dagegen dieselbe Größe des Muthes, der Standhaftigkeit, der Abhärtung, der den ganzen Menschen erfüllenden Gottesfurcht. Sind die Soldaten Kromwells Glaubenshelden des Krieges, so sind die Pilgrimväter von Neuengland Glaubenshelden des Friedens, wie sie in der Geschichte, wenigstens was Feuer und Kraft anlangt, nicht überboten sind.

Man darf die Independenten namentlich nicht in eine Klasse stellen mit den schwärmerischen Sekten der Wiedertäufer, Chiliasten, Levellers; diese machten wohl lange gemeinsame Sache mit ihnen, und da sie ihren eigenen Weg zu gehen unternahmen, ließ Kromwell nach seiner Energie ihre Führer niederschießen und unterdrückte sie also, bevor sie Zeit hatten, ihr System zu entwickeln. Diese Sekten nämlich lehrten das tausendjährige Reich oder sonst einen Zustand, in welchem Christus selbst unmittelbar mit seinen Gläubigen herrscht, sei es in sichtbarer Gegenwart, sei es durch übernatürliche Kundgebung. Oder wenn nicht das, so lehrten sie doch, daß für die Gläubigen bereits die Vollendung gekommen, und forderten deshalb Abschaffung von Gesetz und Gehorsam, Abschaffung des Eigenthums und zuletzt selbst der Ehe. Sie sind die Vorläufer des Kommunismus auf geistlichem Terrain. Von allem dem ist bei den Independenten nichts. Sie überschritten nicht die Bedingungen des irdischen Daseins. Nie hat Kromwell eine besondere Inspira-

tion vorgegeben, wie jener Schneider von Leyden, er behauptete von sich keine andere Erleuchtung und keinen anderen Beistand Gottes, als die jeder Gläubige durch sein Gebet erhalten kann. So auch lösten die Independenten nicht den Gehorsam auf und nicht die zehn Gebote, die göttlichen und menschlichen Ordnungen des Eigenthums und der Familie. Jene Sekten leiteten ihr Anrecht auf die Gewalt von besonderer Offenbarung ab, die Independenten von ihrer allgemeinen (Jedem gebotenen) christlichen Heiligung. Jene waren daher schwärmerisch, diese nur fanatisch, jene anarchisch, diese nur radikal und republikanisch.

Wenn man nun aber auch alle ungegründeten oder übertriebenen Beschuldigungen von den Independenten abwehrt, und wenn man auch absieht von den vorübergehenden Auswüchsen, welche die Macht des Parteikampfes hervorrief, so kann doch die independentische und überhaupt die ganze puritanische Lebensauffassung, ungeachtet bedeutender Züge, nicht als voll in der Wahrheit bestehend erkannt werden.

Es besteht schon der theokratische Gedanke nicht voll in der Wahrheit. Wohl soll die Religion, d. i. der christliche Glaube, das Centrum des ganzen öffentlichen Lebens sein, und es ist ein schwerer Abfall, daß das jetzt nicht anerkannt wird. Aber der Puritanismus macht die Religion nicht zum Centrum, sondern zum alleinigen Inhalt des ganzen öffentlichen Lebens. Das ist die Einseitigkeit. Damit werden im weiten Umfang natürliche Zustände und natürliche Bestrebungen vertilgt, statt sie im christlichen Glauben zu läutern und zu verklären. Es ist das ein Verzicht auf Lebensgebiete und menschliche Leistungen, die doch Gott selbst uns angewiesen, und es ist der gewöhnliche Erfolg, wie ihn die Geschichte so vieler puritanischer (streng reformirter) Bevölkerungen zeigt, daß — die Religion ausgenommen — gerade die höheren Lebensbestrebungen, namentlich die Kunst, für immer verbannt bleiben, dagegen die Bestrebungen für Reichthum, Gemächlichkeit (Komfort), äußere Pracht und Eleganz nichts desto weniger sehr bald wuchern. Diese Einseitigkeit führt aber eben wegen ihres Widerspruchs mit Gottes Weltplan auch zur Unnatur und Manierirtheit in der Frömmigkeit

selbst. Es ist gerade diese Unterdrückung auch wohlberechtigter Lebensgebiete und diese Manierirtheit, durch welche das Reich der Heiligen so schwer auf der englischen Nation lastete, daß sie erst wieder aufathmete, als es von ihr genommen war.

Es besteht eben so wenig ihr politisches System voll in der Wahrheit. Geradezu ein Irrthum ist das politische System der Independenten, als der Aeußersten der Puritaner: der Gedanke, Herrschaft und Gewalt auf die innere Erweckung und Heiligung zu gründen — der eigentliche Gedanke des Reichs der Heiligen. Die innere Erweckung hat kein äußeres Kennzeichen; wer ist erweckt, wer ist heilig? Darüber richtet nur Gott. Die Herrschaft und Gewalt aber bedarf der äußeren Kennzeichen. Die innere Erweckung ist in den Individuen vereinzelt und wandelbar, Herrschaft und Gewalt aber bedarf zusammenhängender Einrichtung und Gliederung und bedarf darum der in sich selbst festen Ordnung. Darum hat auch das Reich der Heiligen sich überall nur sehr kurze Zeit, nur auf die Dauer einer ungewöhnlichen Glaubenserweckung oder eines hervorragenden Trägers erhalten können. In England fiel es durch äußere Gewalt, der zu widerstehen es eben nicht mehr die Kraft hatte. In Amerika fiel es durch die innere Erkaltung, der zufolge die alte spiritualistische Verfassung mehr in die allgemein gewöhnlichen Formen herabgebildet werden mußte. Man mußte sich noch einige Zeit mit dem sogenannten Halbglauben begnügen, jetzt ist vollends nicht einmal das religiöse Bekenntniß erforderlich.

Aber auch das System der gemäßigteren Fraktionen (der Presbyterianer) ist wenigstens ein durchaus einseitiges. Die innerste Triebfeder dieses Systems ist, wie bereits erwähnt, die Superiorität des Volkes über den König; sie ruht auf dem Gedanken, daß das Volk Gottes für die Ordnung Gottes wachen, also auch den König überwachen müsse, sie ist sohin nicht Abwerfung des Königthums, nicht Volkssouveränetät, nicht Revolution, aber eine Ueberwachung und, wo es gilt, korrigirende Macht über dem König. Das ist die Auffassung schon seit dem ersten Beginn des Presbyterianismus in Schottland. Knox fordert nicht Absetzung der Königin, weil sich für Christen kein Königthum gezieme, aber wenn die Königin sich an

götzendienerischen Meßopfern betheilige, dann müsse, weil Gott dies dem gläubigen Volk befohlen, der Gräuel ausgerottet werden. In England erhielt dieser Gedanke ein politisches Substrat in der englischen Verfassung und wurde in bestimmten politischen Formen durchgebildet.

Das lange Parlament erstrebte, dem König seine Parteiführer als Minister aufzudrängen, damit er im Sinn der Partei regieren müsse, und erstrebte Einrichtungen, Fortbildung der Verfassung, durch welche das Parlament diese Superiorität gesichert erhalten sollte. Das und nichts anderes ist der Gedanke, ist das Wesen des konstitutionellen Systems (oder der parlamentarischen Regierung). Seine Urheber sind die Puritaner, und er ist hergeleitet aus dem religiösen Gedanken, daß die Gläubigen für Gottes Ordnung den König zu überwachen haben.

Es schien das System nicht durchdringen zu können, stellte sich dann aber gegenüber den Excessen des Independentismus als die rechte Mitte dar, die dann auch Karl II. annahm. Dadurch erhielt es sich und wurde die wirkliche Verfassung Englands bis auf den heutigen Tag.

Dieser Gedanke von der Garantie der Ordnung durch das Volk und die Volksvertretung ist ein wahrer Gedanke, ist ein Gewinn, der dem Puritanismus zu danken ist. Allein, daß diese Garantie geradezu in einer Superiorität des Volkes über den König gesucht wird, das ist geradezu Aufhebung des Begriffs der Obrigkeit. Wenn dies in England nicht zur Zerreißung der Staatsordnung geführt hat, so kommt das von den eigenthümlichen Bedingungen der englischen Verfassung. Anderwärts hat es dazu geführt, namentlich in Frankreich, und das ist seine natürliche Wirkung.

Ueberdem aber äußert sich der puritanische Gedanke der Superiorität des Volkes über den König noch in evidenterer Weise in dem Rechte der Empörung, welches die ganze puritanische Partei grundsätzlich behauptet, und welches das alleinige und charakteristische Schiboleth der Partei ist. Durch das Alles hat der Puritanismus der Revolution die Wege gebahnt. Dennoch wäre es ein Irrthum, daß der Puritanismus schon desselben Geistes sei, wie die

Revolution. Nach ihrem innersten Geiste sind Puritanismus und Revolution sich nicht verwandt, sondern entgegengesetzt. Die Revolution stellt alles auf den Willen des Menschen und zum Zweck des Menschen. Der Puritanismus stellt alles auf Gottes Gebot und zur Ehre Gottes. Die Volkssouveränetät der Revolution ist eine Herrschaft kraft menschlichen Willens, nach menschlichem Willen und zur Verherrlichung des Menschen, an der deshalb alle Menschen gleichen Theil haben. Das Reich der Heiligen des Puritanismus ist eine Herrschaft kraft göttlichen Gebots und nach göttlichen Geboten, zur Verherrlichung Gottes, an der auch nur die Auserwählten Gottes Theil haben. Der Census, der die puritanische Demokratie ermäßigt, ist kein geringerer als der Glaube an die christliche Offenbarung und die Erfüllung der zehn Gebote, und diesen Census vermögen nicht gar Viele zu erschwingen. Die Revolution proklamirt nur Menschenrecht ohne Menschenpflichten, der Puritanismus in weit höherem Maße Menschenpflichten als Menschenrechte. Die Revolution in allen ihren Schattirungen giebt die Sitte des Privatlebens frei nach dem Gelüste der Menschen, der Puritanismus macht die Zucht der Sitte nach der Strenge der göttlichen Forderung gerade zum Mittelpunkt, und selbst seine republikanische Verfassung ist nur Mittel für diese Zucht. Die französischen Liberalen und Demokraten von 1789 würden eher die Hierarchie Gregors VII. und die Herrschaft des türkischen Sultans ertragen, als die Republik Kromwells oder die ursprüngliche Demokratie Neuenglands.

Dennoch aber hat der Puritanismus und vollends der Independentismus wesentliche und folgenreiche Züge mit der Revolution gemein:

1. vor Allem jenen Grundsatz des Rechtes zur Empörung,
2. sodann die Herabdrückung des Königthums,
3. die spiritualistische Gründung der Gewalt auf ein geistiges Element, statt auf die organische Ordnung — dort auf die Einwirkung des heiligen Geistes, hier auf die öffentliche Meinung,
4. den Bruch mit der Geschichte, den geschichtlichen Autoritäten,

dem geschichtlichen Recht, der geschichtlichen Sitte und Bildung, um das Leben nur aus eignem Plan zu gestalten.

Die letzten beiden Züge, wenn sie auch nur bei den Independenten in ihrer ganzen Entschiedenheit hervortreten, gehören doch als allgemeine Basis dem ganzen Puritanismus an.

Das ist die Verwandtschaft des Puritanismus zur Revolution. Darum, so wie die Glaubensbegeisterung und vollends der Glaube selbst nachließ, mußten aus ihm Formen zurückbleiben, ähnlich wie die Revolution sie verlangt, und eine politische Anschauung zurückbleiben, ähnlich wie die Revolution sie hat. Das ist der Whiggismus. Er ist nichts anderes als die Verwirklichung des Puritanismus, aber zugleich unter dem Einfluß der geschichtlichen Institutionen Englands.

Das politische System der Whigs kam von einer doppelten Wurzel aus dem Puritanismus heraus. Auf der einen Seite war es das Mittel, um dem Puritanismus Schutz gegen Unterdrückung zu gewähren. Es ist nach dieser Seite nur das Hervorheben der Seite der englischen Verfassung, welche das Königthum beschränkt, weil von diesem die Unterdrückung ausging. Es ist die Geltendmachung der geschichtlichen Freiheiten (liberties) des Landes gegen die Krone, und zwar ihre ausschließliche und scharfe Geltendmachung ohne Interesse für das königliche Recht. Auf der andern Seite ist es selbst ein Erzeugniß puritanischer Gesinnung. Es ist die Uebertragung der puritanischen Ansicht von der Kirchenverfassung auf das politische Gebiet, der Ausfluß der allgemeinen puritanischen Auffassung über Ansehen und Gehorsam. Und nach dieser Seite ist es ein neues dem Mittelalter unbekanntes politisches Element, das von nun an die englische Verfassung durchdringt.

Puritaner und Whigs sind deshalb ursprünglich ein und dieselbe ununterschiedene Partei, deren religiöses und politisches Bekenntniß untrennbar zusammengehören. Die alten Parteinamen waren bekanntlich „Rundköpfe" für die Puritaner, „Kavaliere" für die Königlichen. Seit Karl II. (bei Gelegenheit der Exklusionsbill) traten an deren Stelle die Namen Whigs und Tories. Aber die neuen Namen bezeichneten noch sehr lange nichts anderes als die

alten. Whig, Rundkopf, Exklusionist, Puritaner war noch eins und dasselbe. Die Whigs, die unter Argyle und Monmouth den Einfall in Schottland und England machten, waren Puritaner und riefen die puritanischen Sympathien des Volks auf. Die Whigs, welche vor dem Blutrichter Jeffreys standen, verspottete er durch näselndes Psalmsingen, also wegen ihrer puritanischen Frömmigkeit. Ist nun aber auch der Whiggismus ein Erzeugniß des Puritanismus, so ist er doch in sich selbst ein eignes politisches System und konnte bestehen zu der Zeit, da die religiöse Bewegung des Puritanismus aufgehört hatte, oder bei den Personen, welche ihr nicht angehörten. So bildete sich denn wirklich ungefähr seit der Epoche der Exklusionsbill unter Karl II. unter der puritanischen Partei eine Klasse, welche die politischen Ansichten derselben theilte ohne ihren religiösen Glauben. Gehört doch der Führer der Whigs bei der Exklusionsbill, Graf Shaftesbury, in diese Klasse. Die Opposition unter Jakob II. bestand deshalb gemischt aus alten Rundköpfen und modernen Whigs. Und es fehlt nicht an Beispielen, daß Puritaner des alten Systems über diese Bundesgenossenschaft entrüstet sind, und damit die „gute Sache" zu verunreinigen und Gottes Segen für sie einzubüßen fürchten. Noch waren sie indeß blos nach den Personen unterscheidbar, nicht als Partei getrennt. Als aber nach der Vertreibung Jakobs II., mit welcher überhaupt alle Parteistellung sich änderte, der Religionskampf und der Streit über das göttliche Recht aufhörte, da werden die Whigs allmählich zu einer rein politischen Partei, die sich um die Interessen des Puritanismus nicht kümmert, und bei der man gar nicht mehr an die alten Puritaner denken kann. Derselbe Verlauf ist jedoch auch auf der andern Seite. Das zeigt sich klar und vollendet unter Anna und Georg I. Da ist Führer der Tories, also der ehedem hochkirchlichen Partei, der Religionsleugner von Profession Bolingbroke; und Führer der Whigs, also der ehedem Puritaner, der profane Finanzmann Walpole, dem selbst Patriotismus nur Schwärmerei dünkte; und schlägt das Whigministerium Walpole den Dissenters, also den Puritanern, den Eintritt ins Parlament ab. Dennoch aber hat dieser völlig weltliche Whiggismus die Züge aus seinem Ursprung im Pu-

ritanismus. Der Ausgangs- und der Mittelpunkt des Whiggismus ist die Widersetzung gegen die königliche Macht, weil diese den puritanischen Glauben unterdrückte. Die Abhängigkeit des Königs vom Parlament ist das politische Grunddogma desselben, das gleichmäßig durch alle Perioden geht und zuletzt selbst die Tories nach sich zog. In Verbindung damit steht die stärkere Eifersucht auf die Bill der Rechte, das Schwurgericht u. s. w., da hierin eben ein Bollwerk gegen die königliche Macht gefunden und auch ursprünglich zu demselben Zweck gebraucht wurde. Dagegen hat der Whiggismus, wenigstens bis auf die neueste Zeit, nichts zu thun mit einem Kampf gegen Aristokratie, einer Auflösung ständischer Elemente, da alles das niemals den Puritanern Gefahr brachte. Außerdem nun hat der Whiggismus allerdings auch die eignen Principien des Puritanismus herübergenommen, aber in der gemäßigtsten und abgeschwächtesten Weise: jenen Zug, die Institutionen und Autoritäten zu lockern gegen den Willen der Versammlung (Gemeinde) und für das Recht der Einzelnen, und jenen Zug, das Band zur Geschichte zu lösen. Der Whiggismus ist darin prompter, am alten Bau der Konstitution zu ändern, als es der Toryismus ist; — doch ist alles das im Whiggismus anfänglich fast nur im Keime vorhanden.

So hat der Whiggismus als die Verweltlichung des Puritanismus von diesem alle äußerlichen und alle mehr verneinenden Züge ohne die innerlichen und positiven: die religiöse Begeisterung und die Strenge der Sitten, und die Gründung einer vollkommenen christlichen Gemeinde. Er hat darum auch kein selbständiges Princip und ideales Ziel wie der französische Liberalismus. Den Kultus Gottes hat er aufgegeben, aber den Kultus des menschlichen Willens hat er noch nicht aufgerichtet, wie dieser. Er hat deshalb auch keinen Fanatismus, er hat nicht die Begeisterung der Destruktion. Er läßt jene alten Grundlagen bestehen: das Königthum, die Aristokratie, das ständische Parlament, selbst die Staatskirche, und schreitet erst allmählich fort zu einem Kampfe gegen sie, der selbst wieder nur in ihrer allmählichen Einschränkung begeht, ihnen immer mehr wegzunehmen, immer mehr Terrain zu entziehen. Das Ende seiner Bahn ist gleichfalls, daß er das alles absorbiren muß; aber er bedarf eines

weit ausgedehnten Zeitraums, um bei dem Resultate anzukommen, das der Liberalismus mit Einem Sprunge erreicht. So z. B. begnügt er sich mit der Reformbill, er nimmt einigen verrotteten Flecken das Wahlrecht, giebt einigen Städten und Grafschaften Deputirte. Der Liberalismus hätte mit Einem Schlage die ganze Weise der englischen Repräsentation aufgehoben und eine Repräsentation nach dem Maße der Bevölkerung eingeführt. So begnügt er sich, zuerst die Dissenters, dann die Katholiken ins Parlament zu lassen, zuletzt, wenn er damit durchdringt, auch die Juden; aber er läßt die Staatskirche bestehen und die erzbischöflichen Gerichte und die christliche Ehegesetzgebung. Der Liberalismus hätte das alles aufgehoben und Trennung von Staat und Kirche eingeführt. Ein jetziger Whig mag seinem innersten Gemüth nach kaum verschieden sein von einem französischen gemäßigten Liberalen, aber er ist doch in seiner äußern politischen Stellung noch immer sehr von ihm verschieden; denn er ist gehalten durch die Grundlage der englischen Verfassung, durch die gewohnter Weise historisch allmähliche Entwickelung, durch die Tradition der Whigpartei selbst und ihren aristokratischen Charakter.

So waren die Sinnesart und das Princip der französischen Revolution durch Puritanismus und Whiggismus noch keineswegs gegeben, aber bedeutend vorbereitet und gestützt. Es gewährte der Puritanismus das Beispiel einer Empörung und Königshinrichtung aus Grundsatz und das Beispiel einer Volksherrschaft, wenn auch auf ganz anderem Fundamente als die französische Revolution. Es gewährte der Whiggismus das Beispiel einer beständigen grundsätzlichen Opposition gegen die königliche Macht. Es gewährte die englische Verfassung als Wirkung von dem allen das Beispiel eines den Majoritäten dienstbaren Königthums.

Ein gleicher Verlauf findet sich in Nordamerika. Auch hier erkaltete der ursprüngliche Puritanismus allmählich zum Whiggismus, und kam noch hinzu das demokratische Element, welches in den natürlichen Verhältnissen der amerikanischen Bevölkerung lag, in einer spätern Zeit auch theilweise schon der Einfluß der neuern, namentlich der französischen Philosophie, endlich, sei es auch nur vorübergehend, ein Geist der Auflehnung durch den langen Streit und den blutigen

Krieg mit England. So Lehre und Gesinnung von Patrick Henry und Jefferson (die auch den herrschenden Puritanismus, der ihnen lächerlich war, benutzten, um den Aufstand anzublasen), so die philosophischen Menschenrechte in den Verfassungen der einzelnen Staaten, so die Proklamation des Rechts zur Empörung und dessen günstige Erfolge. In diesem Zustande fand Lafayette Amerika, fand es die Bevölkerung von Bordeaux und der Gironde vermöge ihrer Handelsbeziehungen; in diesem Zustande war es das Vorbild und Ideal Frankreichs, namentlich der Gironde. Man ahnte in Frankreich nicht, daß der englische Whiggismus und die amerikanische Demokratie vermöge ihres ersten Ursprunges im christlichen Glauben und der christlichen Sittenstrenge doch zwei Früchte einigermaßen bewahrt hatte: das Gewissen des Einzelnen und die Zucht und Gesetzlichkeit der Bevölkerung, welche die gleich in ihrem Ursprung durchaus weltliche Freiheitsrichtung Frankreichs niemals besitzen und niemals erringen konnte.

Sechste Vorlesung.

Meine Herren!

Gleichwie in England die Heiligkeit des Königthums erschüttert ward durch die puritanische Opposition, so in Frankreich durch eine gleich fanatisch katholische. Es ist das der Kampf der katholischen Ligue gegen den König. Gegenstand desselben war es, daß die eifrige katholische Partei Ausrottung der Hugenotten forderte, der König aus politischen Rücksichten Schonung und Mäßigung übte. Die Folgen aber waren fortgesetzter Widerstand, wiederholte Empörungen — darunter die berühmten Barrikaden von Paris — und bei der allgemeinen fanatischen Aufregung zwei meuchlerische Königsmorde, an Heinrich III. und Heinrich IV.

Vom Mittelalter hatte man den Grundsatz empfangen, daß der Papst Macht habe, Könige abzusetzen und Unterthanen vom Gehorsam zu entbinden. Hier aber befolgte man einen noch ganz anderen Grundsatz, daß die Unterthanen, selbst abgesehen vom Papste um des katholischen Glaubens willen, sich wider ihren König setzen dürften, ein ketzerischer König wie Heinrich IV. von selbst des Thrones verlustig sei, ein lauer wie Heinrich III. vom Volke mit Gewalt zur Erfüllung seiner katholischen Pflicht gezwungen werden könne.

Dazu trat nun aber auch eine noch weiter gehende wissenschaftliche Lehre, die sich im Schooße der katholischen Theologie, insbesondere bei jesuitischen Schriftstellern ausbildete. Das ist nämlich auch eine Doktrin, die durch das ganze Mittelalter geht, daß die geistliche Gewalt unmittelbar von Gott ist, die weltliche dagegen nur mittelbar von Gott, nämlich durch den Papst. Das war selbst ein Streitgegenstand zwischen Kaiser und Papst, und

bekanntlich ließ Ludwig der Baier durch den Reichstag zu Frankfurt erklären, daß auch die Gewalt des Kaisers immediate a Deo sei. Nach dieser Doktrin war also die weltliche Obrigkeit zunächst und unmittelbar unter Einwirkung des Papstes und insofern nur mittelbar von Gott. Nunmehr aber entstand die Doktrin, daß die weltliche Obrigkeit von Gott sei mittelst des Volkes. Die Anfänge dieser Doktrin ragen in das Mittelalter, aber ihre Ausbildung erhielten sie durch die Jesuiten Lainez, Bellarmin, Suarez. Bei ihnen findet sich die folgende Ausführung. Die weltliche Gewalt im Allgemeinen (in abstracto) ist von Gott, aber Gott hat sie keinen bestimmten Menschen verliehen, gleichwie Christus dem Petrus die geistliche; also hat er sie der Menge verliehen, dem Volke, und erst von der Menge erhält sie die bestimmte Obrigkeit, der bestimmte Fürst. Nun muß allerdings die Menge nach Gottes Gebot irgend eine Gewalt errichten (sie irgend einer Obrigkeit übertragen), aber es steht in ihrem Belieben, ob sie diese oder jene Verfassung beschließen, ob sie den oder jenen Menschen zum Fürsten berufen will. Hiernach ist die weltliche Macht in concreto, die bestimmte Obrigkeit, der bestimmte Fürst nicht von Gott, sondern vom Volke, und darum steht es auch dem Volke zu, diese Gewalt aus gerechten Ursachen (si legitima causa adest) zurückzunehmen, Republiken in Monarchien, Monarchien in Republiken zu verwandeln. In diesem Sinne ist die Kirchengewalt göttlichen Rechts, die weltliche Gewalt, d. i. die bestimmte Obrigkeit, nur menschlichen Rechts, ist die Kirchengewalt unentziehbar, die weltliche Gewalt, d. i. die bestimmte Obrigkeit, entziehbar.

Nach der Mittelbarkeit der weltlichen Gewalt, wie sie im Mittelalter gelehrt wurde, gründete sich dieselbe doch nur auf eine Vollmacht (Autorität) von oben: Gott erwählt den Papst, der Papst die Kaiser und Könige; es werden doch nicht, die da gehorchen sollen, zur Quelle und zum Subjekt der Gewalt gemacht; nach dieser Mittelbarkeit aber gründet sich die weltliche Gewalt auf Vollmacht von unten, wird die Gewalt von unten nach oben errichtet und das Volk zum Richter über die Obrigkeit gemacht. Das Interesse der jesuitischen Lehre zwar ist dasselbe wie das im Mittel-

alter: die weltliche Gewalt herabzustellen unter die geistliche, aber die Ausführung fiel hier völlig ins Profane und Aufrührische. Die Lehre der Jesuiten ist im Wesentlichen ganz dieselbe wie die Sidney's, Locke's, ja fast Rousseau's. Es ist das aber in geradem Widerspruch mit dem Ausspruche der christlichen Offenbarung (Römer 13), die doch auch die Jesuiten als bindend anerkennen. Dieser Ausspruch wird denn durch künstliche Wendung in sein Gegentheil verkehrt. Der Apostel sagt: seid gehorsam der Obrigkeit, wo Obrigkeit ist, da ist sie von Gott, — also: wo Obrigkeit ist, d. h. die bestimmte Obrigkeit, der gegebene Inhaber der Gewalt ist von Gott, ihm soll man gehorchen. Die Jesuiten dagegen verstehen nur das allgemeine Gebot, daß Obrigkeit sei; der bestimmten Obrigkeit braucht das Volk, wenn es gerechten Grund hat, nicht zu gehorchen.

Auch die Lehre von der Erlaubtheit, ja Verdienstlichkeit des Tyrannenmordes, die, aus dem Alterthum überkommen, durch die mittelalterliche Scholastik hindurchgeht, trat bei Gelegenheit dieses Kampfes wieder mächtig hervor; und erst nach dem zweiten Königsmorde, da alle Autoritäten gegen sie einschritten, und noch mehr, da die öffentliche Meinung, bei der großen Liebe und Verehrung gegen Heinrich IV., sie mit Entrüstung verdammte, wurde sie zum Stillschweigen gebracht.

Es hat diese ganze Bewegung der Ligue ein ähnliches Motiv wie die puritanische Bewegung: die Hinwegsetzung über die rechtliche Obrigkeit zu Gunsten des Glaubens oder vielmehr zu Gunsten eines Glaubensreiches, das zugleich mit äußerer Macht herrschen und auch mit weltlicher Gewalt angethan sein soll. Dort ist es das Reich der Heiligen, hier zu Gunsten der ungetrübten Herrlichkeit der katholischen Kirche. Hier wie dort war davon die Folge eine mächtige Erschütterung des Gedankens der Obrigkeit und es war deshalb diese fanatische katholische Empörung ebenso wie jene puritanische ein mächtiger Vorgang und Beispiel für die nachfolgende profane Revolution.

Auf diese religiösen Parteikämpfe folgte mehr als ein Jahrhundert später ein Abfall vom religiösen Glauben in ganz Europa. Aber auch dieser nahm eine andere Gestalt an in Frankreich als

anderwärts, namentlich in Deutschland und den Niederlanden. In den Niederlanden und Deutschland ward der Rationalismus geboren, in Frankreich ward der Materialismus geboren. Zwar den Anfang hatte dieser in England, aber dort hatte er weder eine vollkommene Ausbildung, noch fand er Anklang. Beides erhielt er in Frankreich.

Hier endete die philosophische Entwickelung nach der theoretischen Seite in die Lehre von dem Ursprung alles Daseins in der Materie und der Rückkehr aller Dinge in die Materie (système de la nature), und nach der praktischen Seite in die Lehre, daß die Befriedigung der menschlichen Selbstsucht die höchste sittliche Aufgabe sei (Helvetius). Die belletristische Literatur, die am meisten auf das Volk wirkt, war nicht blos thatsächlich voll Obscönität, sondern ruhte durch und durch auf dem Trachten, an die Stelle des Glaubens und der Sittenstrenge den sinnlich leichtfertigen Lebensgenuß zu setzen. Kulmination und Repräsentant dieser Bildung ist Voltaire, sowohl durch den Reichthum und die Macht seiner geistigen Begabung, als durch die Bewußtheit und Energie, mit der er die Ausrottung des Christenthums und die Herrschaft der materialistischen Weltansicht als sein Lebensziel verfolgte. Sein ganzes Wesen ist nichts als Opposition und Negation, reine Leugnung und Verhöhnung des Heiligen, ein Krieg angeblich gegen die Priesterherrschaft, in der That gegen die Offenbarung, gegen die Religion und gegen alle wahrhafte und tiefere Moral. Es bleibt nichts als der Genuß der Welt, und, was die Hauptsache, der Genuß der Eitelkeit am eigenen Genie.

Wie ganz anderer Art ist der Abfall vom Christenthum und christlicher Kirche in Deutschland, als dieser französische. Da die deutsche Philosophie den persönlichen Gott leugnet, stellt sie nicht die rohe Lehre auf, daß alles, selbst das Reich der Geister und der Gedanken, aus der Materie entstanden sei; sondern sie unternimmt es mit der höchsten Energie des Geistes, ein System auszusinnen, nach welchem begreiflich werden soll, wie die immateriellsten Gedanken (die reinste Abstraktion) sich selbst und die Welt erzeugten. Da die deutsche Philosophie die christliche Offenbarung leugnet, erklärt sie nicht Christus und die Apostel für Betrüger oder Schwär-

mer, sondern sie unternimmt es, ein Gesetz des weltgeschichtlichen Ganges oder der Mythenbildung zu entdecken, nach welchem begreiflich werden soll, daß die reinsten aufopferndsten Verkünder der erhabensten Wahrheit zugleich Lügen und Mährchen verkündeten. Obwohl diese Gedankengebäude vor der strengen Prüfung wie Spinnengewebe zerreißen, so ist es doch immer, wenigstens bei den Koryphäen wie Kant, Fichte, Hegel, ein sittlicher Ernst und eine Gewissenhaftigkeit des Nachdenkens, womit die Arbeit eines Menschenlebens daran gesetzt ist, die Wahrheit zu finden. Ebenso ruht auch die deutsche Poesie in ihren höchsten Trägern zwar auf Rationalismus und Pantheismus; aber sie bekriegt wenigstens nicht die strenge Sitte und nicht das Erhabene, geht nicht auf die Opposition gegen das Bestehende aus, sie hat wenigstens eine tiefe künstlerische Verehrung gegen das Christenthum, sie hat wenigstens das Bestreben, eine andere ideale Lebensanschauung an die Stelle der aufgegebenen christlichen zu setzen. Welch andrer sittlicher Geist ist bei Schiller und Jean Paul, als bei Voltaire und Diderot. Dagegen die französische Bildung des 18. Jahrhunderts begnügt sich mit leichtfertigem Leugnen der Religion ohne die Mühe, einer andern Erklärung des Weltzusammenhanges nachzudenken, und mit dem Lachen, dem Spott. Ihr Motiv ist auch gar nicht die Erforschung der Wahrheit und der wahrhaftigen Sitte — was hätten ein Voltaire oder Diderot positiv als untrügliche Wahrheit oder unverrückbares Gesetz anerkannt? — sondern im Gegentheil nur das Verlangen, durch Abthun des religiösen Glaubens auch alles dessen entbunden zu sein, was bisher unter der Sanktion des religiösen Glaubens stand, des ernsten, strengen Sitten-Gesetzes, der Bande der Ehrfurcht und des Gehorsams. Es ist die reine Frivolität. Diese bloße Leugnung des religiösen Glaubens, diesen bloßen Willensakt der Hinwegsetzung über das, was bisher als bindend gegolten, nannte man in Frankreich Philosophie, und diese Philosophie kostete nicht viel Kopfbrechens. In diesem Sinne rühmte sich einst Camille Desmoulins, da er seine Verdienste um die Revolution aufzählte, er habe an Einem Tage alle gemeinen Soldaten von der garde du corps zu Philosophen gemacht. Solche Frivolität der Weltansicht

ist es, was man im stolzen Rühmen als das siècle des lumières pries.

Dem entsprach denn auch der wirkliche Sittenzustand: das Königthum durch Indolenz und Serailwirthschaft aufs Tiefste herabgewürdigt, der Adel ein allgemeines Aergerniß durch Ueberhebung und Lasterhaftigkeit, der Klerus durch seinen Wandel in grellem Kontrast zu seinem Bekenntniß, die ganze gebildete Bevölkerung grundsätzliche Libertinage.

Das war der fruchtbare Boden, in welchem jene politischen Theorien des Naturrechts und der Volkssouveränetät ihre Wurzeln schlagen konnten. Da man alle heiligen Mächte über dem Menschen leugnete, was war natürlicher als den Menschen zum Souverän der Weltordnung zu machen, daß nichts in ihr gelte, kein göttliches Gebot, keine gottverordnete Obrigkeit, keine geschichtlichen Bande, keine erworbenen Rechte, keine Naturgesetze der Gliederung, sondern allein der Wille des Menschen, der Wille des Volkes? — Das eben ist die Denkart von 1789, das ist das gesellschaftlich-politische System, welches ich in einer weltgeschichtlichen Bezeichnung die Revolution nenne.

Die Nichtigkeit der Revolution erhellt theoretisch aus dieser ihrer Erzeugung. Es sind die Lehren des Grotius-Kantschen Naturrechts und der Rousseau'schen Volkssouveränetät, aus welcher sie besteht — sie hat keine anderen politischen Gedanken —, und die Nichtigkeit dieser habe ich vor Ihnen wissenschaftlich aufgezeigt.

Die Nichtigkeit der Revolution erhellt aber auch praktisch aus ihren Folgen.

Die Revolution zerstört den innersten Lebensgrund der Gesellschaft — die Ehrfurcht. Ehrfurcht ist die Macht der natürlichen Erhaltung und ist die sittliche Weihe jedes menschlichen Gemeinwesens. Eine Familie ohne Ehrfurcht vor Gatten und Vater, ein Staat ohne Ehrfurcht vor der Obrigkeit, wie könnten sie bestehen und was hätten sie für sittlichen Werth? Ja, ich gehe soweit, zu sagen, nicht blos es muß Ehrfurcht sein, damit Staat und Obrigkeit bestehen, sondern auch umgekehrt, Staat und Obrigkeit bestehen, damit Ehrfurcht sei. Ehrfurcht ist aber nicht möglich vor

einer Obrigkeit, die unser eigen Geschöpf (Kreatur) ist und das gehorsame Werkzeug unsres Willens.

Die Revolution entgliedert die Gesellschaft; sie duldet nicht die Gruppirung auf den natürlichen Unterlagen des Besitzes, der Oertlichkeit und des Berufes, sondern löst die ganze Nation auf in ein Aggregat vereinzelter, gleichberechtigter Menschen.

Die Revolution giebt die Güter der Gesellschaft preis an die Willkür, sie vernichtet die Sitte durch die ungestrafte Verletzung und in Folge dessen die Abstumpfung im öffentlichen Bewußtsein.

Die Revolution ist darum in ihrem innersten Wesen und schlechthin der Gegensatz gegen die Gesellschaft, ist die Aufhebung der Gesellschaft.

Es ist eben schon das ganze Unternehmen ein verkehrtes, thörichtes, den bisherigen Bau der Gesellschaft von Grund aus abzubrechen, um ihn von Neuem zu beginnen. Es ist derselbe Irrthum auf praktischem Gebiete, wie die Lehre vom Naturstande auf theoretischem — ein Verkennen der menschlichen Natur und Bestimmung. Denn das ganze Dasein des Menschen beruht auf dem ununterbrochenen Faden der Geschlechter, es geht eine Ueberlieferung des Glaubens, der Sitte, der Bildung, der Einrichtungen durch alle Zeitalter; sie zu bewahren, ist die Gesittung der Völker, sie von sich zu stoßen, ist ihre Verwilderung.

Die Revolution hätte Recht, wenn es keinen Gott gäbe, oder doch keinen solchen Gott, der eine Ordnung in der Welt gesetzt hat und der die Geschlechter der Menschen an seiner Hand leitet. Dann möchte sie den Menschen und seinen Willen zum Princip der Weltordnung machen, dann möchte sie abbrechen von der ununterbrochnen Kette der Geschlechter und die Weltgeschichte rein aus sich heraus neu beginnen. Allein wenn sie auch einen solchen Gott nicht glaubt, woher hat sie den Beweis und die Sicherheit, daß er nicht existirt? Ja, hat er sich nicht gerade an ihr selbst bewährt durch eine sichtbar schauerliche Nemesis, die durch ihre ganze Geschichte hindurchschreitet? Die Urheber der Revolution, durch deren Hand der König fiel, sie fielen selbst wieder alle einer durch des andern Hand. Der

Kriegsgewaltige, der die Ordnung Europa's zertrümmerte, um Europa der Revolution zu Füßen zu legen, er wurde zuletzt selbst Europa zu Füßen gelegt. Die Zeitspanne seiner Herrlichkeit war nur gleichsam eine Ironie der Vorsehung, welche die menschliche Kurzsichtigkeit für Ernst nahm. Der König, der die Krone von den Barrikaden aufnahm, verlor sie wieder an den Barrikaden. Verlassen, in sich gebrochen, landflüchtig, unterzeichnete der sonst verdienstvolle Fürst seine Abdankung an demselben Platze, an welchem dereinst unter Mitschuld seines Vaters der König Frankreichs enthauptet ward, dessen rechtmäßigem Nachfolger er selbst die Krone vorenthielt. Das sind die drei großen Phasen der Revolution in Frankreich; in die vierte ist sie eben eingetreten, und die Welt bestaunt auch diese wieder als eine unvergängliche Herrlichkeit, wie sie es bei allen früheren that. Eine solche künstlerische Tragödie ist nicht das Werk des Zufalls und nicht das Werk eines Weltgesetzes, sie kann nur das Werk eines bewußten Künstlers sein, des lebendigen persönlichen Gottes, der die Revolution bis jetzt immer nur dazu ihre Rolle ausspielen, ihre ganze Kraft und scheinbare Herrschaft entfalten ließ, um zuletzt durch ihre Bändigung und ihr Gericht den Triumph seiner Ordnung desto leuchtender zu machen.

Wie sind aber auch alle die glänzenden Erwartungen der Revolution Lügen gestraft worden von 1789 bis 1848? Dachte man doch damals im siècle des lumières, wenn nur erst die menschliche Vernunft auf sich selbst gestellt würde, frei von aller Offenbarung und aller Tradition, und wenn nur erst in der Gesellschaft tabula rasa gemacht würde, kein Hinderniß mehr wäre an bestehender Verfassung, Ansehen, Gewalt, Recht, Mißbrauch, daß die Vernunft blos aus Eignem schaffen könnte, dann müßte sie unfehlbar die Vollendung der menschlichen Gesellschaft bewirken. So trat die Konstituante 1789 zusammen in der Zuversicht, ein Meisterwerk der Verfassung zu liefern, wie es die Welt nicht gesehen, und durch das alle die Uebel und Mißstände des überkommenen Zustandes beseitigt würden. Und siehe, aus ihren Händen kam jenes Machwerk, die Konstitution von 1791, die nicht die Fähigkeit hatte, auch nur die kürzeste Zeit zu bestehen und ein Spott war für Mitwelt und Nach-

welt. Und ist es mit allen nachfolgenden Verfassungen anders gegangen bis auf diesen Tag? Dagegen die Verfassungen des alten deutschen Reichs und Englands, die naturwüchsigen, die nicht die freie menschliche Vernunft und Reflexion ausgedacht, die alle historische Eigenthümlichkeit und Zufälligkeit und Mißbräuchlichkeit an sich tragen, sie bestanden und bezüglich bestehen durch Jahrhunderte zu aller Befriedigung in dauernder Herrlichkeit.

Daß alle die für untrüglich gehaltenen Erwartungen und Berechnungen dennoch trügen, hat seinen Grund nicht zum mindesten darin, daß man den einen Hauptfaktor aller menschlichen Zustände aus dem Kalkul läßt — die menschliche Sünde. Der Mensch ist nicht blos schwach und unvollkommen, er ist im Innersten von Gott abgewendet und der Sünde und Selbstsucht verfallen. Das Dichten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend an. Das ist bekanntlich die Grundlehre des Christenthums, und hiefür bietet es die Befreiung durch Gottes Kraft, da sich der Mensch durch eigne Kraft nicht zu befreien vermag. Daß dieses ignorirt, daß der Mensch als gut, lauter, wohlmeinend, unselbstsüchtig vorausgesetzt wird, daran scheitern alle jene Ideale, die wahren wie die falschen. Man verkündete in Frankreich ein Reich der Freiheit und der Brüderlichkeit, und es ward ein Reich der Anarchie und der Guillotine, des Militärdespotismus und des byzantinischen Sklaventhums. Man verkündete bei uns die Einheit und Macht Deutschlands, und es ward ein Streit Aller gegen Alle, wir standen an der Schwelle des Bügerkrieges, der Deutschland zerrissen und seine Macht gebrochen haben würde.

Man betrachte aber auch die gefeierten Vorkämpfer der Revolution etwas näher und vergleiche sie etwa mit den Gründern der Reformation, da man ja beides so gern in Parallele zu stellen liebt. Mirabeau und Danton waren mächtige Charaktere, aber für lautere Charaktere hat sie wohl kein Schriftsteller ausgegeben, sie waren ausschweifend und bestechlich und scheuten kein Mittel für ihre Zwecke. Der gemäßigte Brissot, der Führer der Gironde, lebte vor dem Beginn der Revolution von sogenannten Sommationen, d. h. daß er reiche Leute mit Pamphleten bedrohte, wenn sie sich nicht abkauften.

Robespierre allein incorruptible, war der Mann der virtus, dagegen voll Eitelkeit, Herrschsucht, Verleumdung, Rachsucht; von größerem Muth, das Blut Anderer zu vergießen, als das eigne. Und wer hätte je die geistigen Urheber der Revolution, die zuerst ihre Lehre verkündeten und ihre Leidenschaften anregten, wer hätte je Voltaire und Rousseau einem Menschen als Muster und Vorbild seines Lebens anempfohlen? Und diese Männer, die ihrem eignen Laster verfallen waren, wollten ein Reich der Freiheit, der Vernunft, der Brüderlichkeit bringen? Wohl kann jemand ein großer Staatsmann, ja selbst ein großer Patriot sein und dennoch tiefe Flecken des persönlichen Charakters an sich tragen. Aber den Zustand der Gesellschaft auf ganz andere Grundlagen stellen, die Welt verbessern, kann Niemand, als der vorher sein eignes Herz gebessert hat; das menschliche Leben von seinen Mißbräuchen reinigen kann Niemand, als der vorher sich selbst gereinigt hat.

Auf der Nichtachtung der menschlichen Sünde beruht die Unwahrheit jenes Spiritualismus, der die Gesellschaft blos auf ein geistiges Element, nämlich den freien Willen des Menschen, gründen will. Wenn in jedem Augenblick dieser Wille allein und unbegrenzt entscheidet, dann wird nicht das Gute siegen, sondern das Böse, und wird die Gesellschaft zerschellen. Es bedarf einer Macht, die unabhängig von diesem jeweiligen Willen der Menschen blos durch das Gewicht ihrer eignen Existenz, ja wäre es selbst durch ihre vis inertiae besteht: ein Erbkönigthum, eine durch Herkommen feste republikanische Einrichtung mit ihren Magistraturen. Erst auf einem solchen sichern Fundamente kann der Freiheit, dem augenblicklichen Willen der Menschen, dem geistigen Elemente Raum gegeben werden.

Die Nichtbeachtung der Sünde ist auch der Grund des Radikalismus. Der gesellschaftliche Zustand leidet unleugbar an tiefen Uebelständen. Der Radikalismus nun sucht den Grund derselben nicht im menschlichen Herzen, wo er wirklich sitzt, sondern in den Einrichtungen. Er wähnt daher, wenn er nur die Einrichtungen von der Wurzel aus reinige, so würden auch die Uebelstände weichen. Aber sie weichen nicht. Denn im Gegentheil, die menschliche Sünde wuchert noch mehr im neuen Zustande und auf der tabula rasa, und

wirkt noch grauenhafter als unter den alten Schranken des naturwüchsigen Baues der Gesellschaft.

Ich ereifere nicht gegen Schwärmerei, es ist nicht zu viel Schwärmerei in der Welt, sondern zu wenig Schwärmerei und zu viel Kälte des Herzens. Ich suche diese falschen Ideale zu zerstören, nicht zu Gunsten einer trüben Resignation, sondern um das wahre Ideal an die Stelle setzen zu können. Das flackernde Strohfeuer falscher Begeisterung muß ausgetreten sein, bevor die stetige Glut ächter Begeisterung Raum gewinnen kann. Die Worte des Wahns müssen aufgegeben sein, damit die Worte des Glaubens Wurzel schlagen.

Daß die Revolution die Freiheit im ächten Sinne nicht realisirt, ist einleuchtend; denn diese besteht eben in der Befriedigung durch die sittlichen Güter. Aber auch die Freiheit in ihrem Sinn, die Willkür, realisirt sie nicht. Ihr Ideal ist, daß der Wille des Menschen blos als solcher gelte, ohne Rücksicht auf seinen Inhalt, d. h. daß das, was der Mensch will, gelten müsse, was es auch sein möge, blos weil er es will. Dieses Ideal enthält aber einen Doppelpol: den Willen des Einzelnen und den Willen der Gesammtheit, die *individuelle Freiheit* und die *Volksgewalt*, und diese beiden sind unbegrenzt und heben sich daher wechselseitig auf. Denn das, was sie begrenzt, jeder ihre Stelle anweist und sie dadurch ausgleicht, die naturgemäße Ordnung über dem menschlichen Willen, die ihrem Zweck entsprechenden Institutionen, das ist ja gerade aufgegeben. Die individuelle Freiheit erträgt darum keine Obergewalt am Volkswillen, an der Majorität, und der Volkswille erträgt keine Schranke an der individuellen Freiheit. Auf diesem Doppelpol ruht namentlich der Gegensatz und der gegenseitige Vernichtungskampf zwischen Liberalismus und Demokratismus.

Dies ist der gemeinsame Boden, auf welchem die Parteien der Revolution stehen. Wir haben sie nunmehr einzeln zu betrachten.

Siebente Vorlesung.

Meine Herren!

Die Parteien der Revolution folgen sich in einem Klimax: die Partei der Liberalen — der Demokraten — der Socialisten. Also haben wir sie auch zu betrachten.

Der Parteiname „Liberale" kam zuerst in Spanien auf. Hier nannten die Anhänger der Revolution sich selbst „Liberale", ihre Gegner „Servile". Es bezeichnete deshalb „Liberale" die gesammte Bewegungspartei ohne Unterschied der Fraktionen. Allein später ward diese Bezeichnung ausschließlich üblich für die Partei, welche in Frankreich unter der Restauration und in den deutschen Kammern bis 1848 die Phalanx der Opposition bildete. Man versteht daher unter ihr im Allgemeinen die Anhänger einer gemäßigten Ausführung der Ideen der Revolution, die sowohl das Extrem in den Einrichtungen, als das Gewaltsame in den Mitteln scheuen. Hierdurch unterscheidet sich diese Partei von den Radikalen und den Demokraten. Diese Mäßigung ist jedoch nur der allgemeinste und äußerliche Eindruck. Ihren näheren Charakter haben wir erst zu suchen.

Träger der liberalen Parteirichtung ist vorherrschend der Mittelstand, das angesehene Bürgerthum, bourgeoisie im Gegensatze zu noblesse und zu peuple, d. i. die Klasse der Bevölkerung, die einen höheren Grad des Vermögens und der Bildung besitzt, ohne Auszeichnung durch Geburt und ohne geschichtliche Bedeutung gleich dem Adel, ohne eine erhabene oder glänzende Institution zu repräsentiren gleich der Geistlichkeit und dem Militär; deren Werth also blos auf der eigenen persönlichen, achtbaren Existenz

ruht. Dahin gehören Kaufleute, Fabrikanten, Gewerbemänner höherer Art, Gelehrte, in gewissem Maß auch Beamte. Aus dieser wichtigen einflußreichen Klasse, wenn sie die Ideen der Revolution erfüllen, erzeugt sich die liberale Partei. Die liberale Partei ist deshalb nicht die Bourgeoisie, sondern die den Ideen der Revolution ergebene Bourgeoisie.

Die innerste Tendenz der liberalen Partei aber ist dem entsprechend: fürs erste die Herrschaft des Mittelstandes, fürs andere die individuelle Freiheit.

Diese beiden Bestrebungen sind nicht zufällig beisammen. Beide sind der Ausfluß einer Mäßigung, beide sind die Erzeugnisse des Interesses des Mittelstandes. Denn dieses ist bedroht sowohl, wenn die Masse des Volkes im Besitze der Staatsgewalt ist, als wenn die Staatsgewalt keine Schranke an der individuellen Freiheit anerkennt. Die Klasse der Bevölkerung, welche eine befriedigte Stellung des Besitzes einnimmt, will gemeinsam den öffentlichen Zustand beherrschen und einzeln ihre Lage ungestört genießen, sie will ihre materielle Befriedigung noch durch die politische vollenden und befestigen.

Es ist wohl richtig, daß zu unserer Zeit die Parteien sich nicht wie im Mittelalter nach Klassen, sondern nach Meinungen bilden. Es sind Adelige auf der Linken, Bürgerliche auf der Rechten. Indessen auch heutigen Tags, wie zu allen Zeiten, haben die Parteien ihre natürliche Unterlage an den Klassen und deren Interesse, und hat deshalb jede Partei auch eine Klasse vorherrschend zu ihrer Trägerin. Das Gros der liberalen Partei wird darum niemals der Adel und noch weniger das Proletariat bilden, sondern immer die Bourgeoisie.

Verfolgen wir nun jene beiden Ziele einzeln. Vorerst von der Herrschaft des Mittelstandes.

Die liberale Partei steht zwar auf dem Gedanken der Volkssouveränetät und der Gleichheit, als der allgemeinen Basis der Revolution. Ja als Zugführer der Revolution hat sie zuerst diese Gedanken verkündet und zur Geltung gebracht. Allein jenem Ziele gemäß ergreift sie diese Gedanken nicht in ihrer eigenen positiven

Bedeutung und sucht sie daher auch nicht in ihrem ganzen Inhalt, nach ihrer ganzen Konsequenz durchzuführen; sondern sie gebraucht sie nur in negativer Weise gegen die Autorität und gegen die Ungleichheiten, welche der Herrschaft des Mittelstandes hinderlich sind; und führt sie nur in dem Maße durch, als es zu der Befestigung dieser Herrschaft erforderlich ist. — Sie behauptet die Volkssouveränetät insoweit, daß der König nicht von Gottes Gnaden, sondern durch den Willen des Volkes sei, daß die Regierung sich nicht nach dem Willen des Königs, sondern nach dem Willen des Volkes zu richten habe, also insoweit, daß am König nicht eine höhere Autorität über ihr bestehe. Allein, wenn es nun darauf ankommt, den Gedanken der Volkssouveränetät positiv durchzuführen, das gesammte Volk gleichmäßig zur Herrschaft zu berufen, auch innerhalb des Volkes nicht eine Klasse der Autorität der andern zu unterwerfen, da verläßt sie diesen Gedanken, sie beruft zur Herrschaft nur den Mittelstand, die Vermöglichen, Gebildeten, das ist eben nur sich selbst. — Eben so behauptet die liberale Partei den Gedanken der Gleichheit gegen den Adel, gegen alle Stände als solche, weil sie nach der Basis der Revolution keine organische Gliederung zugeben kann. Allein, soll die Gleichheit positiv durchgeführt werden, soll die Klasse der Besitzlosen dieselben Rechte mit ihr erhalten, dann giebt sie den Gedanken auf und macht politisch rechtliche Unterschiede zu Gunsten der Vermöglichen. Sie will Census für die Repräsentation, Kautionen für die Presse, läßt nur den Fashionablen in den Salon, gewährt dem Armen nicht die Ehre und Höflichkeiten wie dem Reichen. Diese *Halbdurchführung der Principien der Revolution* ist es, was die Parteistellung der Liberalen charakterisirt.

Für die Herrschaft des Mittelstandes ist es denn vor allem die Aufgabe, das Königthum in seinem alten ächten Begriff, nach welchem es eine göttlich geheiligte Autorität und eine wirkliche Macht ist, zu beseitigen. Ob sie es überhaupt noch bestehen lasse, oder aber auch der Form nach sich für die Republik entscheide, das war anfangs schwankend. So entschieden sich die Feuillants für die monarchische Form, die Girondins für die Republik. Aber auch die

Girondins, obwohl sie eine Nüance zwischen den Feuillants und den Montagnards sind, müssen doch noch zur liberalen Partei gezählt werden. Denn sie repräsentirten überwiegend die Bourgeoisie, waren Gegner des peuple und Opfer des peuple, hatten dasselbe Ideal wie die jetzigen Liberalen: die Herrschaft der Vermöglichen, Gebildeten, der begabten Redner, hatten das Verlangen nach Mäßigung, nach einem Schutz gegen Anarchie und Volksdespotismus. Später aber nahm hierin die liberale Partei eine feste Stellung, sie entschied sich für das sogenannte konstitutionelle System oder die parlamentarische Regierung, d. i. eine Regierungsart, bei welcher das Königthum der Form nach fortdauert, aber die wirkliche Gewalt oder doch ihr Schwerpunkt in das Parlament übergeht, wie Lafayette es ausdrückt: eine Monarchie mit republikanischen Institutionen, wie man noch richtiger sagen könnte: eine Republik in der Form der Monarchie.

Das konstitutionelle System in diesem Sinne entspricht ganz specifisch und vollständig dem Interesse der Bourgeoisie, wie kein anderes. Sie erreicht durch dasselbe ihr zweifaches Ziel: einerseits macht sie den König sich dienstbar, da sie die Sitze des Parlaments einnimmt, andererseits erhält sie sich dennoch am König zugleich eines der stärksten Bollwerke gegen den nachdringenden peuple. Es ist daher genau das ihrer Intention entsprechende System. Indessen ist doch keine Sicherheit, daß nicht einmal die liberale Partei sich wieder für die Republik entscheide, wie dereinst die Girondins. Denn eigentliche Monarchie hat in ihrem System keine Stätte, und wenn in Zukunft die Fürsten sich nicht mehr zu diesem konstitutionellen System verstehen, nachdem die Essenz desselben aufgedeckt ist, so ist es sogar wahrscheinlich, daß ein Theil der Liberalen, der wirklich monarchischen Sinn hat, sich der „Rechten" anschließt, der andere zwar nicht demokratisch, aber doch republikanisch wird. Die Mittel, durch welche man das konstitutionelle System zu realisiren, d. h. den König vom Willen des Parlaments abhängig zu machen sucht, sind die Steuerverweigerung und die weitausgedehnte Ministeranklage. Doch davon kann erst bei der Darstellung der konstitutionellen Partei ausführlich die Rede sein.

Dieses Uebergewicht des Parlaments über den König ist denn jetzt das Centrum der Stellung der liberalen Partei. Aber auch die andern Einrichtungen müssen so bestellt sein, das Königthum dem Mittelstand zu unterwerfen.

Sie beseitigt fürs erste die physische Macht, auf welcher das Königthum ruht — das Heer. Hierfür dienen ihr zwei Einrichtungen: der Verfassungseid der Armee und die Errichtung der Bürgerwehr (Nationalgarde). Der Verfassungseid der Armee bewirkt, daß bei jedem Konflikt zwischen König und Parlament auch ein Zusammenstoß im Gewissen der Militärs entsteht und dadurch der Arm der Krone gelähmt ist. Die Bürgerwehr dient dazu, daß bei jedem Zusammenstoß zwischen König und Parlament dieses selbst eine Kriegsmacht besitzt. Durch den Verfassungseid der Armee entwaffnet sie den König, durch die Bürgerwehr bewaffnet sie sich selbst. Beide Institute gehörten deshalb von 1789 bis 1848 zu den für untrüglich gehaltenen Lehrsätzen der liberalen Partei. In der neuesten Zeit jedoch hat man die Erfahrung gemacht, daß sowohl die Lockerung der militärischen Subordination mittelst des Verfassungseides, als die Bürgerwehr auch leicht Mittel und Vorschub für die Demokratie werden, und deshalb sind sie seitdem von der liberalen Partei mehr oder minder aufgegeben, namentlich in Preußen. Hier ist der Verfassungseid der Armee, der bereits in der Verfassung stand, fast durch einstimmigen Beschluß der beiden Kammern aus derselben gestrichen und das Umgekehrte hineingesetzt worden.

Der Verfassungseid der Armee kam durch die französische Revolution auf unter der Formel: „Der Nation, dem Gesetze, dem Könige", in dem klaren Bewußtsein, daß der König nur der Oberfeldherr im Dienste der Nation sei, und die Armee ihm nur zu gehorchen habe, so lange er selbst seinem Souverän treu gehorche. Ebenso stellt sich das Wesen der Nationalgarde aus ihrer Geschichte in Frankreich unzweideutig heraus. Sie ward dort wie überall gleich beim Beginn der Revolution errichtet unter dem Vorwande des Schutzes des Eigenthums, aber mit der wirklichen Absicht einer Gewalt gegen den König. Denn zum Schutze des Eigenthums,

zur Abwehr der Anarchie war sie nicht erforderlich, das alles hätte weit besser das Heer gewährt; sondern man wollte den Schutz, den sonst die königliche Autorität gewährt, ohne dieselbe, man wollte ein Heer gegen sie selbst. Sie entsprach zunächst auch den Erwartungen. Sie ward aus der Bourgeoisie gebildet, sie hielt auf der einen Seite den König in völliger Abhängigkeit, er ward durch sie Gefangener der Konstituante, und hielt auf der anderen Seite den peuple nieder, das zeigt namentlich die Metzelei auf dem Marsfelde. Bald aber, da die Revolution in das Stadium der heftigeren Fieberzuckungen fortschritt, erlag die Bourgeoisie dem peuple und mit ihr die Nationalgarde. An ihre Stelle traten jene Revolutionsbanden. Die Restauration versagte die Nationalgarde als antimonarchisch, das Julikönigthum, das sich auf die liberale Partei und die Bourgeoisie stützte, stellte sie wieder her, und zwar wurde hier ausdrücklich erklärt, daß sie eine Macht gegen den König, ja auch gegen die Kammern sein sollte; die Charte wurde beiden gegenüber unter ihre Bürgschaft gestellt. Es war also der Nationalgarde, als der bewaffneten Bourgeoisie, eine souveräne Stellung eingeräumt über König und Kammern, sie war zum obersten Richter in Verfassungssachen, ja damit in allen Konflikten gemacht. Diese Stellung behauptete sie auch, sie schlug lange die Emeuten des peuple nieder zu Gunsten ihres Bürgerkönigs, besonders weil sie das Eigenthum gefährdet erachtete; endlich, sei es aus Lüsternheit nach Neuerung, sei es imponirt durch die Presse, gab sie den König dem peuple preis; dadurch allein gelang die Februarrevolution. Sie mag das vielleicht nachher oft bitter bereut haben. Das ist das Wesen dieser Armee, die blos zum Schutze des Eigenthums da ist, nicht durch und für die Obrigkeit, und die Wächter und Richter der Verfassung sein soll.

Fürs andere entwickelt die liberale Partei eine geistige Macht gegen das Königthum — an der Tagespresse. Freiheit der Presse ist, man kann es fast sagen, bis jetzt der oberste Glaubensartikel der liberalen Partei. Sie versteht darunter Ausschließung der Censur und Beschlagnahme, und Schwurgericht über Preßvergehen. Man kann der Preßfreiheit überhaupt, d. h. der Abschaffung

der Censur, anhängen, ohne zu den Liberalen zu gehören; bei diesen hat sie noch einen besondern Accent und besondern Gebrauch. Es handelte sich bei dem Andrängen nach Preßfreiheit im vorigen Jahrhundert und noch mehr in diesem seit 1815 nicht um freie Besprechung der und jener Maßregeln und Regierungsakte, sondern um ein ganz bestimmtes Ziel. Die Tagespresse sollte die Uebermacht des Mittelstandes über die Krone bewirken, sollte bewirken, daß die Meinung der besitzenden gebildeten Mehrzahl unbedingt als Gesetz anerkannt sei. Es war darauf abgesehen, das rechtlich sittliche Bewußtsein umzuwandeln, statt des früheren Maßstabes des Gehorsams und der Treue gegen den König als Obrigkeit einen anderen Maßstab, die Unterworfenheit des Königs unter die öffentliche Meinung als sittliches und politisches Dogma zu begründen. Oeffentliche Meinung ist aber der Wille des Mittelstandes. Ueber diese Grenze geht die liberale Presse nicht; die Existenz des Königs, die Würde seiner Person tastet sie nicht an gleich der demokratischen Presse. Sondern nur auf seine Unterordnung ist sie gerichtet. Ihre Weise ist es, allmählich seine Autorität herabzusetzen, gegen die einzelnen Maßregeln aufzuregen, hauptsächlich aber jede Verweigerung der Forderungen des liberalen Systems von Seiten der Krone als schweres Unrecht, als Verletzung der unabweisbaren Volksansprüche darzustellen.

Nach dieser Richtung wurde die Tagespresse von 1815 bis 1848 fast ausschließlich verwendet; kaum gab es ein Organ von anderem Standpunkt, und wo es entstehen sollte, wurde es durch Angriff oder Ignorirung vernichtet, oder ging ein, weil die Vertheidigung die Leser nicht reizte. Der immerfort tröpfelnde Tropfen höhlt auch den Marmor. Die Tagespresse, in dieser Richtung unausgesetzt geübt, ward zu einer fast unwiderstehlichen Macht. Der einzige Schutz aber, den man dem Königthum ließ, ist die Anklage vor einem Schwurgericht aus dem Mittelstand, also Anklage wegen einzelner in der Form auffallender Angriffe, während die ganze Tagespresse in der Sache nur Ein Angriff auf das Königthum war, und Anklage vor eben der Klasse, zu deren Gunsten der Angriff geführt ward.

Fassen wir nun den ganzen Plan der liberalen Partei nach dieser Seite zusammen: der Mittelstand bildet das Parlament und nöthigt als solches dem König die Minister und das Regierungssystem auf mittelst der Budgetverweigerung und der Ministeranklage — kurz „die parlamentarische Regierung"; er gründet sich eine Armee an der Bürgerwehr als dem bewaffneten Bürgerthum und entwaffnet die Armee des Königs durch den Verfassungseid; er beherrscht das öffentliche Bewußtsein durch die unumschränkte blos unter seiner eigenen Gerichtsbarkeit stehende Tagespresse. Es ist klar, daß er hiermit die Obergewalt nothwendig erringen muß.

Trotz dem allem macht die liberale Partei Anspruch auf monarchische Gesinnung, und ist entrüstet, wenn ihr diese bestritten wird. Sie ist auch wirklich monarchisch in Vergleich mit der später nachdringenden Demokratie. Ihre monarchische Gesinnung besteht aber nur darin, daß sie die Monarchie noch der Form nach fortbestehen läßt, und daß sie an dem Monarchen eine starke Exekutivgewalt befestigen will, aber eben nur, um die von ihr selbst gegebenen Gesetze zu exekutiren. Sie will am Königthum durchaus nicht eine höhere Autorität, deren Willen sie sich unterordnet, sondern blos ein starkes Werkzeug ihres eigenen Willens. Das aber ist nicht monarchische Gesinnung.

Mit Beseitigung der Obergewalt des Königs ist jedoch das Ziel der liberalen Partei, die Herrschaft des Mittelstandes, noch nicht völlig erreicht. Dazu ist auch noch erforderlich die Beseitigung oder Gleichstellung der höheren Klassen über demselben, die Beseitigung aller Institutionen, deren Dignität überragende Stellungen begründet. Auch hierauf richtet sich deshalb ihre Aufgabe. Sie führt vorerst den Kampf gegen die privilegirten Klassen des früheren Zustandes, die allerdings nicht in der alten Stellung verbleiben konnten; zur Zeit höherer Erregtheit fordert sie völlige Abschaffung des Adels, auch seiner Titel, Wappen, Namen, zu allen Zeiten Abschaffung seiner Rechte. Aber sie führt nachher auch den Kampf gegen jede ächte Grundaristokratie, gegen alles das, was eine Stetigkeit des Besitzes und der Macht in den bestimmten Familien und einer bestimmten Klasse begründet: gegen erbliche Pairien, gegen

Fideikommisse, gegen alle gutsherrlichen Rechte, gegen Gerichtsbarkeit und Polizeigewalt der großen Grundbesitzer, nicht blos gegen die patrimoniale, sondern auch gegen die vom Staat kommittirte, also gegen Einrichtungen, wie in England der Lordlieutenant, Sheriff, Friedensrichter oder bei uns der Landrath, durch welche richterliche und polizeiliche Funktionen, statt bloßen Beamten, den großen Grundbesitzern der Gegend von der Regierung aufgetragen werden. Denn durch alles das bildet sich ein höherer Stand in bleibender Weise.

Dies sind die Mittel und Einrichtungen, welche die liberale Partei nach der einen Seite entwickelt, zur Erringung der Obergewalt über den König, zur Beseitigung aller höheren gesellschaftlichen Elemente über der Bourgeoisie, und in allem diesem hat sie die demokratische Partei zum Genossen. Aber die liberale Partei entwickelt in gleichem Maße ihre Mittel und Einrichtungen auch nach einer anderen Seite. Nämlich, um die große Volksmasse fern zu halten, sie nicht mit eindringen zu lassen in die Burg der Herrschaft, die sie dem Königthum und der alten Gesellschaft abgerungen. Dazu bewegt sie theils die Besorgniß, sie fürchtet an dieser bestimmten Klasse die Rohheit, Leidenschaft, Unordnung, und damit die Störung der befriedigten Existenz, in deren Besitz sie ist, und die sie durch die Staatsreformen erhöhen, nicht gefährden will; theils das natürliche Selbstgefühl des Reichthums und der Bildung gegenüber dem Mangel.

Ihre Mittel und Einrichtungen beruhen nach dieser Seite hin zum größten Theil auf einem einzigen und einfachen Grundsatze: überall das Vermögen zur Bedingung des politischen Vollrechts zu machen. Dahin gehört vor allem der Census für die Volksvertretung, für die Gemeindevertretung, für das Schwurgericht, dahin das Erforderniß der Bewaffnung und Uniformirung auf eigene Kosten für die Nationalgarde, dahin die Kautionen und Stempel für Zeitungen und Journale (die z. B. in Frankreich eine enorme Höhe erreicht haben und große Kapitalien erfordern). Dadurch ist alle Macht, die politische Macht der gesetzgebenden und richterlichen Körper, die militärische der Bürgerwehr, die geistige

der Presse ausschließlich in die Hand der Vermöglichen gelegt. In Verbindung damit steht die indirekte Wahl. Wo nämlich der Census nicht hoch genug angesetzt werden kann, da soll durch mehrere Wahlstufen gleichsam als durch eine Art Destillation der Einfluß der Volksmasse abgeklärt werden, daß zuletzt der Kandidat des Mittelstandes, der moderate, sich herausstelle. Ferner das Verbot der Plakate, dieser eigentlich unentgeldlichen, der Volksmasse zugänglichsten Presse.

Außerdem fordert die liberale Partei in dieser Absicht strenge energische Polizeimaßregeln gegen äußerliche Unordnung und Excesse, welche die Sitte und Lust des peuple und der Schrecken der Bourgeoisie sind. So haben wir denn hier in Berlin die gewiß löbliche Einrichtung der Konstabler einem vorzugsweise liberalen Ministerium zu danken.

Die liberale Partei steht denn mit dieser ihrer Intention der Herrschaft des Mittelstandes nicht blos auf dem falschen Princip, welches der ganzen Revolution gemeinsam ist, der Volkssouveränetät, sondern befindet sich noch in dem besonderen Mißverhältniß, daß sie inkonsequent gegen dieses ihr eigenes Princip ist, und zwar, wenn auch nicht wirklich aus Selbstsucht, so doch dem Scheine nach aus Selbstsucht. Denn, wenn der Wille des Menschen die einzige berechtigte Macht in der gesellschaftlichen Ordnung ist, warum blos der Wille der Begüterten und Gebildeten? ist der besitzlose Arbeiter weniger Mensch? Wenn die Bourgeoisie das Königthum nicht über sich erträgt, ja keine etwas hervorragende Grundaristokratie neben sich erträgt, warum soll der peuple die Bourgeoisie über sich ertragen? Wenn die Majorität derjenigen, die 1000 Franks Steuer zahlen, Herr im Staate sein soll, warum nicht die noch größere Majorität derjenigen, welche nur 10 Franks oder gar keine Franks zahlen? Erwidert dem entgegen die liberale Partei, daß eben Besitz und Bildung politische Garantien geben, so wird ihr von einer entgegengesetzten Seite her geantwortet, daß auch das erbliche Herrscherrecht einer Dynastie, daß stetiges Grundeigenthum, Familientradition, kirchliche Stellung Garantien noch höherer Art geben. Entweder es giebt eine göttliche und natürliche Ordnung, nach welcher die

Obrigkeit Gewalt hat über die Unterthanen aus eigenem Ansehen — dann muß der Mittelstand die Gewalt, und zwar die wirkliche Gewalt des Königs über sich anerkennen. Oder es giebt keine solche Ordnung, kein Mensch hat Gewalt und Autorität über seines Gleichen, dann kann auch der Mittelstand nicht Gewalt und Autorität haben über die Proletarier. Ist die innere Nothwendigkeit und Anforderung des Gemeinwesens Maßstab, dann gebührt der Dynastie, der Kirche, der Grundaristokratie ihre eigenthümliche Stellung und Macht. Oder aber giebt es keinen Maßstab als das gleiche Recht des Menschen, dann dürfen auch Reichthum und Bildung kein Privilegium geben, dann hat die Montagne recht. Daher der Vorwurf, welcher der liberalen Partei überall von der demokratischen gemacht wird, daß sie gegen ihre Grundsätze handle für ihre Vortheile, daß sie unter dem alten Regime Lehren aufstellte und Verheißungen machte, die sie nun, nachdem sie das alte Regime gestürzt und selbst am Ruder sitzt, nicht halte. Dazu kommt, daß der Bourgeoisie jene Züge fehlen, die ehedem mit der Herrschaft des Adels noch aussöhnten, die kriegerische Laufbahn und Ehre, die ritterliche Sitte, die romantische Lehnstreue und Hingebung an den König. Die beiden privilegirten Stände des Mittelalters verdienten sich ihr Privilegium, der Adel dadurch, daß er das Leben wagte, der Klerus dadurch, daß er dem Leben entsagte. Der gegenwärtige privilegirte Stand, die Mittelklasse, will sein Privilegium nur in Behagen genießen. Deshalb, wenn er sich überhebt und nach der Intention des Liberalismus das Königthum unter sich beugt, mittelst seiner parlamentarischen Majorität das Land beherrscht, so ist die Erbitterung der unteren Klassen gegen ihn stärker, als je gegen die Geburtsaristokratie.

Achte Vorlesung.

Meine Herren!

Die eine Intention der liberalen Partei, die Herrschaft des Mittelstandes, habe ich Ihnen in der letzten Vorlesung nach ihrer ganzen Entfaltung dargelegt. Die andere Intention derselben, wie ich von vornherein es aussprach, ist die individuelle Freiheit.

Auch hiefür, wie für jene hat sie einen Boden des Gemeinsamen mit der ganzen Revolution und doch auch wieder ihre besondre eigenthümliche Stellung.

Das Gemeinsame ist: die Entgliederung der Gesellschaft — die Auflösung aller festen sachlichen Verbände, aus welchen sie besteht, in lauter unabhängige vereinzelte Individuen, die Umwandlung des Organismus in Aggregatismus.

Lassen Sie mich das Tableau ihrer Forderungen aus diesem Princip vollständig ausbreiten.

Sie lauten:

Keine Provinzen mehr, die sich auf historische Zusammengehörigkeit gründen und besondre unantastbare Rechte und Einrichtungen haben, sondern bloße Departements, d. i. beliebige geographische Gebietseintheilungen zum Zwecke der Administration.

Keinen Unterschied mehr von Stadt und Land, keine besondre Verfassung der Städte und der Dörfer, sondern eine und dieselbe Gemeinde-Ordnung für das ganze Königreich, für Berlin wie für ein litthauisches Dorf.

Keine Stände mehr! nicht bloß keine Geburts- und Grundaristokratie, welche schon die Intention der Herrschaft des Mittel-

standes nicht zuläßt, sondern überhaupt keine Stände: keinen Bürger- und Bauernstand, keine Vertretung nach Ständen auf dem Landtage, keine Städteverfassung, die auf dem Handels- und Gewerbestand, keine ländliche Verfassung, die auf dem Bauernstand ruht, keine bäuerliche Erbfolgeordnung, kein besondres eheliches Güterrecht für die gewerbtreibende Klasse in den Städten, kein besondres Wechselrecht für den Handelsstand, sondern Eine Vertretung, Eine Gemeindeberechtigung, Eine Erbfolge-Ordnung, Ein Güterrecht, Ein Wechselrecht für alle Staatsbürger.

Keine Korporationen mehr, keine Innungen und Zünfte, die als Einheit handeln, den ganzen Stand nach außen vertreten und im Innern eine Zucht und Ordnung über die Standesglieder handhaben. Sondern jeder Genosse treibt sein Geschäft für sich ohne Zusammenhang mit den andern.

Keine Handwerkermeister mehr mit Gewalt über Gesellen und Lehrjungen, sondern lauter unabhängige gleichgestellte Arbeiter. Statt des sogenannten Meisters ein Arbeiter, der mit einem andern Arbeiter, dem sogenannten Gesellen, einen Dienstmiethevertrag, und wieder mit einem andern Arbeiter, dem sogenannten Lehrjungen, einen Unterrichtsvertrag abschließt, so daß sie außerdem einander nichts angehen, so wenig als ein Sprach- oder Tanzlehrer und die, welche Unterricht bei ihm nehmen.

Keine Kolonats- und Erbpachtsverhältnisse mehr, kein Ober- und Untereigenthum, die sich gegenseitig beschränken, sondern lauter freie Eigenthümer.

Das ist ungefähr das Register der Forderungen, welche die liberale Partei nach dieser Seite hin stellt, und hierin ist sie Zugführer der ganzen Revolution. Das Resultat derselben ist wirklich die Entgliederung der Gesellschaft. Der Mensch gehört dann keiner Provinz, keiner Gemeinde, keinem Stande, keiner Korporation an, steht in keinem Berufsverbande, ist weder Meister noch Geselle, weder Gutsherr noch Erbpächter. Er befindet sich blos als Einzelner andern Einzelnen gegenüber.

Fragen wir nun aber nach dem Beweggrunde zu solcher Entgliederung. Zum Theil bewegt dazu der Gedanke der Gleichheit;

der Pommer soll in keinem Punkte anderes Recht haben als der Westphale, der Bewohner Berlins kein anderes als der Bewohner des litthauischen Dorfs, der Ackersmann kein anderes als der Schneider oder der Banquier.

Aber der hauptsächliche und durchgreifende Beweggrund ist doch der Gedanke der individuellen Freiheit. Der Mensch soll keiner Ordnung einer Provinz, oder eines Standes, soll keiner Gewalt einer Innung, eines Meisters, eines Obereigenthümers unterworfen oder durch sie beschränkt sein. Er soll nicht an andere Menschen von selbst gebunden sein, sondern nur so weit er sich freiwillig mit ihnen verbindet, und nicht in seinem persönlichen Verhältniß, in dauernden, gliedlichen Banden, sondern nur in Geschäfts- und Vertragsverhältnissen. Alle jene Verbände, welche der Liberalismus bekämpft, haben zu ihrem Princip nicht den Willen des Menschen, einzelner oder der Menschen insgesammt, sondern eine Sache, einen sachlichen Zweck, dem sie dienen, einen Beruf über dem Menschen. Es sind Organismen für diesen Zweck und Beruf, die Menschen sind in denselben als Glieder, die sich gegenseitig ergänzen, verschränken und beschränken und müssen sämmtlich dem Gesetze des Organismus gehorchen. Die Forderung des Liberalismus und der Revolution überhaupt ist es ja aber, daß der Wille des Menschen absolut frei und absolut Herr sei, keiner Sache und ihrer Nothwendigkeit unterworfen, und daß der Mensch ein absolutes Ganzes, nicht blos ergänzendes Glied sei.

Nur Ein Beispiel: nach der älteren Gewerbeordnung, die ich keineswegs in ihrer damaligen Gestalt, sondern nur nach ihrem Princip vertrete, ist der ganze Gewerbe-Verband ein Organismus für den Beruf des Gewerbes; ein Glied darf nicht die Arbeit thun, die dem andern zukommt, der Zimmermann z. B. nicht die des Tischlers, der Geselle und Lehrjunge muß die Gewalt des Meisters, der Meister die Gewalt der Zunft über sich erkennen, und diese Gewalt dient dem Beruf des Gewerbes, der Beschaffung solider Arbeit, der Sicherung auskömmlicher Nahrung für sämmtliche Gewerbsgenossen. So besteht an diesem Organismus der Zunft eine Macht über alle Betheiligten, die sie nicht durch ihren Willen und Vertrag

erst über sich setzen, die sie nicht durch Vertrag oder durch Majoritätsbeschlüsse beseitigen können. Der Beruf des Gewerbes wird so zu einer Macht über den Menschen, welche es betreiben. Eine solche Macht, ein solcher Organismus über den Menschen ist aber gegen die Freiheit im Sinne des Liberalismus und der Revolution. Die Freiheit des Menschen kann nur beschränkt sein für die Freiheit der Uebrigen, nicht für das Bedürfniß und den Zweck einer Sache, eines Berufs, einer Einrichtung. Will ich ein Handwerk treiben, so darf ich einen andern nicht betrügen, das ist Alles. Außerdem kann mir keine Schranke und kein Gebot und kein Oberer gesetzt werden. Wie ich das Handwerk erlernen will, ob von dem oder jenem Arbeiter oder aus mir selbst, wie ich mich während der Lernzeit aufführe, ob ich zu Hause bleibe oder im Wirthshaus Karten spiele, wie ich das erlernte Handwerk betreibe, gut oder schlecht, in der oder jener Ausdehnung, wie ich andre wieder darin unterrichte, das Alles ist nur meine Sache.

Das also ist der Beweggrund aller jener Forderungen. Sie scheinen äußerlich in keinem Zusammenhang zu stehen. Daß keine Landesvertretung nach Ständen, keine Gewalt des Meisters über Gesellen, keine Erbpacht bestehen soll, was hat das mit einander gemein? Aber sie sind doch alle nur Ausfluß Eines Princips. Der Mensch soll für seinen Lebensberuf keine gliedliche Stellung einnehmen, da jede gliedliche Stellung ihn dem Ganzen unterwirft; jeder soll absolut für sich ein Ganzes sein und dadurch unumschränkt. Ist die Volkssouveränetät die Emancipation der Menschen von der Obrigkeit, die Gott über die Gesellschaft gesetzt, so ist diese Entgliederung Emancipation von dem Gesetz, das Gott der Gesellschaft gesetzt, daß sie sich gliedere und zu einem höheren Ganzen füge. Der Mensch will außerhalb des Ansehens über der Gesellschaft, außerhalb der Gliederung in der Gesellschaft, rein auf sich selbst stehen.

Hiedurch erklärt sich auch eine Erscheinung, die zunächst ganz befremden muß. Nämlich, die liberale Partei eifert gegen alle Ungleichheit, gegen alles Privilegium. Soll den Grundbesitzern, der Geistlichkeit, den Universitäten etwas eingeräumt werden, was nicht

jeder andere ebenso hat, z. B. eine besondere Vertretung, so ist ihr das ein Aergerniß. Nur an Einer Ungleichheit nimmt sie nicht Anstoß, nur Ein Privilegium hält sie für vernünftig, das ist die Ungleichheit nach dem Vermögen, das ist das Privilegium des Reichthums. Die Vermöglichen sollen die Gesetze geben, die Verdikte sprechen, in der Presse ihre Stimme erheben. Die Aermeren sollen gehorchen und sollen schweigen. Es ist nicht blos das eigne Interesse des Mittelstandes, das sie bewegt, diese einzige Ungleichheit stehen zu lassen bei ihrem Krieg gegen alle andren; sondern es entspricht das auch dem Princip und der Richtung, dem Geist der Revolution. Der Vorzug des Vermöglichen vor dem Unvermöglichen müßte an sich das Gefühl wahrlich nicht minder, sondern eher mehr verletzen als jeder andre Vorzug, selbst als der der Geburt. Allein diese Ungleichheit, und nur sie, hat die große Entschuldigung für sich, daß sie unorganisch ist. Durch das besondere Recht der Reichen wird keine Gruppirung der Gesellschaft, keine gegliederte Institution begründet, wie vielleicht durch das besondere Recht des Grundbesitzers, des Geistlichen, der Korporation; um ihretwillen hört die Gesellschaft nicht auf, ein bloßes Aggregat, eine Masse vereinzelter Menschen zu sein. Nur um deswillen findet die Ungleichheit nach dem Vermögen Gnade vor dem Richtmaß der Revolution, vor dem alle anderen Ungleichheiten ausgerottet werden müssen.

Die liberale Partei hat ihr Ziel, die Herrschaft des Mittelstandes, nicht erreicht; dagegen ist es ihr in hohem Grade gelungen, die Entgliederung der Gesellschaft zu bewirken. Für dieses Ziel hatte sie die Regierungen selbst, die sich dadurch nicht gefährdet meinten, zu Genossen und Werkzeugen. Die Folgen sind aber auch nicht ausgeblieben. Diese sind, wie bei jeder Verletzung eines Naturgesetzes, zerstörend. Die Menschen also auf sich selbst gestellt, vereinzelt, verkommen in Masse und dies ist eine Hauptquelle des Proletariats. Die moralischen Hebel des Standesgeistes, der Standesehre weichen, der ächte Gemeinsinn nimmt ab, denn er kann nur in kleineren Kreisen erstarken; die Zucht und Sitte in den Berufsklassen verfällt, die Jugend, namentlich der körperlich arbeitenden

Bevölkerung wächst in Verwahrlosung auf. Aber selbst die individuelle Freiheit, die man mit dem allen erstrebte, ist bloßer Schein. In einer merkwürdigen doktrinären Verblendung hält man sich an die Begriffe und Ausdrücke, statt an die Sache. Man meint, der Handwerker werde frei, wenn man die Gewalt der Zunft beseitigt; aber die Folge ist, daß er der Gewalt des reichen Unternehmers, Magazininhabers u. s. w. verfällt, der nach derselben Freiheit sich zwischen ihn und das Publikum stellt, allen Absatz an sich reißt und ihm seinen Lohn kümmerlich zumißt, ohne daß er nur einen rechtlichen Schutz gegen ihn hätte, wie ehedem gegen die Zunft. Ist nun der Handwerker damit wirklich frei geworden? Man meint, man mache das Grundeigenthum frei, d. h. man erhalte lauter freie Grundeigenthümer, wenn man die Erbpacht und sonst alles dinglich belastete Eigenthum abschafft. Aber die Folge ist, daß der große Grundbesitzer seine Güter nicht mehr in Erbpacht giebt, sondern sie durch Zeitpächter oder Taglöhner bestellen läßt. In der Konstitution steht dann „freies Eigenthum", im Leben stehen Taglöhner statt freier Eigenthümer, und ohne Verletzung der Konstitution. Ist aber der Taglöhner etwa freier in seinem Besitz als der Erbpächter? Das Rechnungsexempel ist einfach. Der ärmere Ackersmann kann freies Eigenthum nach dem Maße seines Vermögens nicht erschwingen. Verbietet man, daß er belastetes habe, so wird er eben gar keines haben können. Wenn man in gewissen Gegenden den Aepfelwein verböte, als ein zu schlechtes Getränk für die ärmere Bevölkerung, so würde die Folge sein, nicht daß die ärmere Bevölkerung Rheinwein, sondern daß sie Wasser tränke. Es ist erstaunlich, mit welchem Eifer die liberale Partei das Institut der Erbpacht anfeindet, das doch ein so unschuldiges, ja der ärmeren Klasse so günstiges, darum ächt liberales Institut ist, blos weil es gegen den abstrakten Begriff des freien Eigenthums ist. Bei der Revision der preußischen Verfassung wurde vieles, was bereits eine Beute der Revolution geworden, ihr wieder entrissen; die Erbpacht konnte ihr mit aller Anstrengung nicht wieder abgerungen werden. Das merkwürdigste Beispiel dieses doktrinären Fanatismus für die Eigenthumsfreiheit, das mir vorgekommen, ist die Zwangs-

ablösung der Waldservituten, die man 1849 beabsichtigte und die nur an dem Widerstande unserer ersten Kammer scheiterte. Diese Waldservituten beruhen auf dem einfachsten natürlichen Bedürfniß. Der große Waldeigenthümer hat keine Arbeitskräfte, um den Abfall seines Waldes einzusammeln, und auch kein Bedürfniß; die angrenzende Gemeinde hat solche Kräfte, die Weiber und Kinder der Aermeren; daher wurde seit Jahrhunderten, meist unentgeltlich, von den Waldeigenthümern den Gemeinden eine solche Servitut konstituirt, daß sie das Lese- und Raffholz und die Streu im Walde einsammeln dürfen, und dabei befanden sich beide Theile wohl. Auch stehen solche Servituten der Forstwirthschaft nicht im Wege, wie durch das Zeugniß der anerkanntesten Sachverständigen erwiesen ist. Nun fand man aber einen Verstoß gegen die Freiheit des Eigenthums darin, daß der Waldeigenthümer eine solche Servitut auf seinem Besitz lasten habe, und wollte verordnen, daß sie aufhören müsse, natürlich gegen eine Geldentschädigung an die Gemeinde. Der Waldeigenthümer schrie hoch auf gegen diese Befreiung, die man ihm zugedacht; aber das half nichts. Es könne von Staatswegen nicht geduldet werden, daß sein Eigenthum belastet bleibe. So wollte man den Waldeigenthümer nöthigen, sich durch beträchtliche Summen — sie wurden in einigen Fällen beinahe bis zum Werthe des ganzen Waldes veranschlagt — von einer Last zu befreien, die ihm keine Last ist, durch deren Ablösung er also Nichts gewinnt; und wollte die Gemeinde nöthigen, eine Geldsumme zu nehmen, die ihr als Gemeinde nichts hilft, da sie in der ersten Generation sie verschleudert, und dafür ein Recht aufzugeben, das ihr durch alle Generationen das wichtige Bedürfniß des Brennmaterials sichert. Diese ganze Zwangsablösung hat also gar keinen realen Zweck — im Gegentheil, sie richtet auf beiden Seiten Schaden an —, sondern ist blos für den doktrinären Gedanken der Eigenthumsfreiheit, d. h. für die Forderung, daß die Menschen nicht einer an den andern sachlich gebunden sein dürfen für wechselseitiges Bedürfniß, sondern blos merkantilische Geschäfte miteinander schließen dürfen. Ich konnte nicht umhin, bei der Verhandlung darüber in der Kammer, unter anderem mich auf Gellerts Fabel zu berufen:

„von Ungefähr muß einen Blinden ein Lahmer auf der Straße finden". Der Blinde hat keine brauchbaren Augen, aber gute Füße, der Lahme keine brauchbaren Füße, dagegen gute Augen. Deshalb errichten sie einander eine Servitut. Der Blinde soll ein immerwährendes Recht auf die Augen des Lahmen, der Lahme ein immerwährendes Recht auf die Füße des Blinden haben. Das ist die Weisheit der ältern naturwüchsigen Einrichtung: dem Waldeigenthümer kommen die müßigen Kräfte der Gemeinde, der Gemeinde kommt der Ueberfluß des Waldes zu statten. Nun aber kommt die neue Doktrin: das geht nicht, das ist gegen die Freiheit des Eigenthums! der Blinde ist dadurch in der Verfügung über seine Beine, der Lahme in der Verfügung über seine Augen belastet. Solche Servitut muß aufgehoben und für immer verboten werden. Die ältere Einrichtung ist die Weisheit der Natur, die neuere Einrichtung ist die Afterweisheit der Doktrin.

Seit 1848 nennt sich die liberale Partei „konservativ", und hält sich für verletzt, wenn man ihr diese Benennung streitig macht, während doch in England, woher diese Bezeichnung stammt, sie gerade den Tories im Gegensatz der Whigs (also der Liberalen) zukommt. Sie stützt ihren Anspruch, konservativ zu sein, auf ihre Widersetzung gegen die Demokratie und deren Umsturz. Allein in Wahrheit ist die liberale Doktrin nicht konservativ, sondern, wie die ganze Revolution, destruktiv. Ihr Konservatismus besteht nur darin, daß sie die mechanische Destruktion der Demokratie, die rohe ungezügelte Volksmasse abhält; aber die sittlich organischen Verhältnisse zerstört sie nicht minder als jene. Sie schützt die Ordnung äußerlich, aber die ewigen wahren Gedanken dieser Ordnung verletzt sie.

In der Entgliederung der Gesellschaft, worin ein hauptsächliches und bis jetzt das erfolgreichste Bestreben der liberalen Partei besteht, ist sie nur der Zugführer der ganzen Revolution, hat sie alle Parteien derselben, die Demokraten und die Socialisten, hinter sich. Alle wollen die Lösung des Menschen von höherem Beruf, von sachlichen Verbänden, von in sich selbst befestigten Institutionen. Aber die liberale Partei hat hierbei noch das Besondere, daß sie

den Willen des Einzelnen auch von dem der Gesammtheit unabhängig machen will. Einem Höheren, Sachlichen den Menschen unterwerfen, wollen alle diese Parteien nicht; aber die liberale Partei will ihn auch nicht der Gesammtheit, dem Volke, der Gesellschaft unterwerfen. Das ist ihr specifisches Princip der individuellen Freiheit, auf welchem ihr eigenthümliches System beruht.

Für die materielle Sphäre fordert deshalb die liberale Partei freien Verkehr und freie Konkurrenz. Es sollen keine Schranken individueller Erwerbthätigkeit durch Einrichtungen bestehen, wie nach dem alten konservativen System: keine Schranke in Veräußerung und Zerstückelung der Güter, Rittergüter oder Bauerngüter, keine Schranke im Betrieb der Gewerbe, keine Schranke in der Ansässigmachung. Es soll aber auch keine Leitung der Erwerbthätigkeit durch die Gesammtheit bestehen, wie das neuere socialistische System sie anstrebt. Die konservative Partei will Schranken durch die Institutionen, die socialistische Partei Leitung durch die Gesammtheit. Dort steht der Mensch unter einem Gesetze, z. B. das Fideikommiß, das Bauerngut darf nicht vertheilt werden, hier unter der Mehrheit der andern Menschen, die ihm seine Arbeit vorschreiben. Die liberale Partei verwirft beides und fordert unbedingt die individuelle Freiheit. Weder in jener noch in dieser Weise soll der Staat den öffentlichen Wohlstand anstreben, sondern es jedem selbst überlassen bleiben, wie er fortkomme, ob er reich werde oder verarme. Nur solche Förderung des Wohlstandes ist dem Staate erlaubt, die indirekt wirkt und keinen in seiner Freiheit begrenzt, als z. B. Anlegung von Straßen, Kanälen, Eisenbahnen, landwirthschaftlichen und Gewerbeschulen, Prämien für die Industrie. Die freie Konkurrenz, das laissez faire, ist also die nationalökonomische Losung der liberalen Partei.

Für das geistige Gebiet fordert sie die Freiheit der Ueberzeugung und die gleiche Geltung der Ueberzeugung. Sie stellt es schon als moralische Forderung, daß jeder die Ueberzeugung des andern achte — die Toleranz. Diese ist ihr eine Art Ehrensache. So z. B. kann die konservative Partei nicht tolerant sein im monarchischen Staate gegen republikanische Gesinnung, und die demokratische

Partei hat, da sie herrschte, schon auf den bloßen Verdacht royalistischer Gesinnung hinrichten lassen. Der lebendige Christ kann nicht Gottesleugnung oder Offenbarungsleugnung als etwas Gleichberechtigtes und Gleichachtbares anerkennen. Die liberale Partei dagegen will, daß alle diese Gesinnungen nebeneinander bestehen und sich gegenseitig dulden und ehren. Das Einzige, was sie nicht duldet und ehrt, ist eben die Intoleranz, die Gesinnung, welche die Wahrheit, von der sie durchdrungen ist, eben als die Wahrheit erkennt, und anderen Meinungen dagegen nicht gleiche Geltung einräumt; die sogenannte Exklusivität ist das Einzige, was sie nicht zuläßt. Sie stellt es aber nicht minder als rechtliche Anforderung, daß auch im Staate jede Ueberzeugung sich frei äußern dürfe und jede so viel gelte als die andere. Ihr Ideal ist deshalb wirkliche Freiheit der Presse, die weder von der Regierungsgewalt noch von der Volksleidenschaft tyrannisirt werde, in der jeder seine Meinung vollständig vertreten kann. Desgleichen Lehrfreiheit auf hohen und niedern Schulen. Alle religiösen und politischen Ansichten sollen an denselben gelehrt werden dürfen, je nach der Ueberzeugung des Lehrers. Ja noch mehr, es sollen an den Lehranstalten, besonders den höheren, alle diese Ansichten wirklich vertreten sein. Ein liberales Ministerium muß mit Absicht orthodoxe und rationalistische Theologen, Rousseau'sche und Haller'sche Politiker gleichmäßig berufen und fördern. Das alles steht wenigstens in der Theorie der liberalen Partei fest, wenn auch die Bestrebung, sich selbst und ihrer Ansicht die Herrschaft zu sichern, die Praxis doch etwas anders zu gestalten pflegt.

Die tiefgreifendste und am eifrigsten verfolgte Forderung aber, welche die liberale Partei nach dieser Seite stellt, ist die Freiheit der religiösen Ueberzeugung und die gleiche Geltung der religiösen Ueberzeugungen, und darum die Trennung von Staat und Kirche.

Es ist ein mehr als tausendjähriger Bestand, ein Bestand, gerade so alt als die Civilisation der germanischen Völker, daß das Christenthum Staatsreligion ist. Das heißt, daß der christliche Glaube religiöse Grundlage und religiöser Maßstab der bürgerlichen

Einrichtungen ist, daß die christliche Kirche nicht blos als Sache des Einzelnen, sondern als ein Gut und Schatz der Nation angesehen wird, daß die obrigkeitlichen Aemter nur an solche verliehen werden, die sich zum Christenthum bekennen; daß die nationalen Feste, das Te deum nach dem Sieg, das Fest der Ernte durch die christliche Kirche begangen werden, und die Feste der christlichen Kirche von der Nation und dem Staate begangen werden. Das ist es auch, was man den *christlichen Staat* nennt.

Dazu steht nun aber die liberale Partei im äußersten Gegensatz. Das ist gegen die Gleichheit, denn es haben dadurch die christlichen Staatsbürger ein Vorrecht für ihre religiöse Ueberzeugung vor den nichtchristlichen. Es ist gegen die individuelle Freiheit, denn es wird zwar dadurch Niemand zum christlichen Glauben gezwungen, aber es werden Alle, sowohl Christen als Nichtchristen, Einrichtungen unterworfen, die sich auf den Glauben gründen. Jeder muß seine Ehe durch Trauung schließen, wenn ihm das gleich eine widerliche Ceremonie wäre; er muß sein Kind taufen lassen, wenigstens, wenn er ihm die volle bürgerliche Existenz verschaffen will; er ist für sie an christliche Unterrichtsanstalten verwiesen, an Universitäten mit blos christlich-theologischen Fakultäten, an Volksschulen, welche die christliche Kirche verwaltet; jeder muß den Sonntag respektiren. Es ist dies gegen das oberste Princip, daß nur der Wille des Menschen und sein Schutz Zweck und Maß der öffentlichen Einrichtungen sein darf; denn diese werden damit nach einer über den Menschen gegebenen Forderung, nach einer von Gott gebotenen Religion geordnet.

Darum ist die Forderung, das Christenthum soll nicht mehr Staatsreligion sein, es soll überhaupt keine Staatsreligion geben. Jeder Kultus soll gestattet sein, aber keiner einen Vorzug vor dem anderen, keiner einen Einfluß auf die öffentlichen Einrichtungen und das öffentliche Leben haben. Das politische Vollrecht und die Fähigkeit zu obrigkeitlichen Aemtern und zur Landes-Vertretung soll nicht mehr durch das Christenthum bedingt sein, soll allen Menschen ohne Unterschied der Religion zukommen. Die Ehe soll nicht mehr nach den Geboten des Evangeliums, sondern nach rein

bürgerlichen Gesichtspunkten geordnet werden, nicht mehr durch kirchlichen Akt, sondern durch reinen Civilakt vor dem Richter ihre Geltung im öffentlichen Leben erhalten. Die Volkserziehung, die öffentliche Schule, soll nicht mehr auf christlichen Glauben und christliche Sitte gegründet, blos christlichen Lehrern anvertraut, noch soll der christlichen Kirche ein Einfluß auf dieselbe gewährt sein, ja wie die Entschiedensten wollen, es soll in ihr selbst ein gemeinsamer Religionsunterricht ertheilt werden, welcher die sogenannte Vernunftreligion im Gegensatze aller offenbarten Religion enthält. Der öffentliche Eid soll nicht mehr von den Christen nach ihrem christlichen Glauben — (so wahr mir Gott helfe durch Jesum Christum zur ewigen Seligkeit, oder bei dem heiligen Evangelium) — und dann von den Juden wieder gemäß ihrem jüdischen Glauben geschworen werden, sondern es soll eine allgemeine bürgerliche Eidesformel aufgestellt werden, die keiner dieser Religionen angehört, und deshalb von allen geschworen werden könne: „so wahr mir Gott helfe", oder schlechtweg „ich schwöre!" Die christliche Kirche soll nicht mehr als öffentliche Institution, als Angelegenheit der Nation gelten, sondern gleich jeder anderen Religionsgemeinde als bloße Privatgesellschaft, geschützt wie jede Privatexistenz, aber ohne öffentliche Autorität für ihren Kultus und ihre Diener, ohne öffentliche Beglaubigung für ihre Akte und Zeugnisse, ohne Unterstützung aus öffentlichen Mitteln, so weit solche nicht auch jede andere Religionsgesellschaft erhält. Es ist das in seinem Gesammterfolg einfach die Entchristianisirung des öffentlichen Lebens.

Folgerichtig dürften aber nicht blos alle religiösen Ueberzeugungen gleiches Recht im Staate haben, sondern auch die irreligiöse Ueberzeugung, die Gottesleugnung. Denn was hat man für Fug, den erklärten Atheisten in seinem Menschenrecht der Freiheit oder der Gleichheit zu verkürzen? und wenn das politische Gebiet und das religiöse nichts mit einander gemein haben, was geht den Staat der Unterschied von Theismus und Atheismus an? Nun pflegt man diese Konsequenz abzuweisen, aus dem Grunde, daß der Atheist eben dem Staate keine Bürgschaft gebe, und bei solcher Moderation meint man dann, indem man also doch die Religiosität

der Unterthanen fordert, gegen den Vorwurf des Indifferentismus völlig geschützt zu sein. Allein wenn dieser Grund triftig ist, so ist auch der christliche Staat, ja ist vom katholischen oder evangelischen Glauben aus der streng katholische oder evangelische Staat gerechtfertigt. Und wo ist die Grenze zwischen Theismus und Atheismus, so daß sie das bürgerliche Gesetz zu Grunde legen könnte? Ein aus dem Sommer 1848 bekannter Volksführer machte durch Plakat bekannt, er habe den gerichtlichen Eid verweigert, weil er an keinen Gott glaube. Er hoffte damit großen Effekt zu machen. Da er aber merkte, daß das doch noch Anstoß erregte, erklärte er sofort durch ein anderes Plakat, daß er keineswegs überhaupt nicht an Gott glaube, sondern nur nicht, wie die ungebildete Masse, an einen persönlichen Gott. Er hätte dabei hochberühmte und gefeierte Philosophen, ja Theologen als Autoritäten und Glaubens-Genossen anführen können. Ich frage nun, ist jener Demokratenführer Theist oder Atheist? Soll er noch der bürgerlichen Rechte theilhaftig sein? soll die Eidesformel so eingerichtet sein, daß auch er schwören kann?

Ferner dürften folgerichtig nach dem Princip der Trennung von Staat und Kirche auch die öffentlichen Feiertage und die öffentliche Zeitrechnung sich nicht mehr auf den christlichen Kultus gründen. Denn auch das ist ja ein Privilegium für die Ueberzeugung der christlichen Staatsbürger, und eine Unterwerfung des Nichtchristen unter christliche Einrichtungen, wenn er am Sonntag die Thüren des Gerichtssaales und der öffentlichen Schulen geschlossen findet, wenn er seine Kontrakte, Testamente und Eingaben an Behörden von Christi Geburt datiren muß, die für ihn ein gleichgültiges, ja vielleicht verabscheuungswerthes Ereigniß ist.

Die französische Revolution hat deshalb wirklich die christliche Woche abgeschafft und die Dekade eingeführt, und hat die Zeitrechnung von Christi Geburt abgeschafft und die vom Jahre der Revolution eingeführt. Indessen hat man das nachher wieder aufgegeben, verstößt aber damit auch unleugbar gegen das Dogma der Trennung von Staat und Kirche.

In der That ist die Trennung von Staat und Kirche die unabweisbare Folge und ist die Kulmination des Gedankens, daß der

Staat sich auf menschlichen Willen und nicht auf göttliche Sanktion und gottgebotene Ziele gründet. Denn darnach ist die Religion wirklich für den Staat ganz gleichgültig. Es kommt nur darauf an, daß nicht der Wille eines Menschen verletzt werde, daß nicht getödtet, gestohlen, beleidigt werde, und ist es gerade ein Verbrechen gegen die ausschließliche Geltung des menschlichen Willens, daß ein Kultus darinnen von Staatswegen aufgerichtet werden soll, daß Gott ihn geboten. Deshalb glaubt man der Entschuldigung zu bedürfen für jene Reste des christlichen Staates: die christlichen Feiertage, die christliche Zeitrechnung, etwa die Dotation der christlichen Kirche aus öffentlichen Mitteln, und manches ähnliche, wozu man sich dennoch genöthigt sieht; und man findet die Entschuldigung darin, daß man das Christenthum für die Religion der Mehrheit erklärt. So heißt es in der Charte Louis Philipps: „Der Katholicismus ist die Religion der Mehrheit der Franzosen." Man müßte fragen, was soll diese Notiz? Gehört es doch nur in eine Statistik Frankreichs und nicht in die Konstitutions-Urkunde Frankreichs, daß die Mehrzahl seiner Bewohner Katholiken sind. Ihr Sinn ist aber jene Entschuldigung, sie soll ausdrücken, daß man dasjenige, was man dem Christenthum, oder dem Katholicismus noch zollt, nicht seiner Wahrheit und Heiligkeit zollt, sondern blos der Zahl seiner Bekenner, daß es nicht mit Respekt vor Gott geschieht, sondern mit Respekt vor den Franzosen. Man will damit jene Majestätsbeleidigung gegen die Souveränetät des menschlichen Willens vermeiden.

Die Forderung der Abschaffung der Staatsreligion ist der liberalen Partei allein eigen. Die Parteien der Legitimität halten, wie sich von selbst versteht, am Christenthum als Staatsreligion, und zwar als von Gott gebotener Staatsreligion. Die demokratische und socialistische Partei will nicht Abschaffung der Staatsreligion, sondern den Deismus oder Atheismus als Staatsreligion und zwar als vom Volke gebotene Staatsreligion. Nur die liberale Partei will Freigebung der Kulte an die Individuen. Es ist das dieselbe Stellung, wie sie auf dem nationalökonomischen Gebiete die Erwerbsthätigkeit völlig den Individuen frei giebt und sie weder durch Institutionen, die der Sache dienen, noch durch die Gesammtheit

des Volkes beschränken oder leiten läßt. Trennung von Staat und Kirche und freie Konkurrenz sind die beiden Forderungen, welche specifisch die Parteistellung der Liberalen bezeichnen. Beide sind Ausfluß desselben Princips: der individuellen Freiheit, welche ich als die andere Intention derselben angegeben habe.

Die Intention der individuellen Freiheit ist nun nicht mit einer Inkonsequenz behaftet, wie jene erste Intention der liberalen Partei, die Herrschaft des Mittelstandes. Sie ist der eine Pol in der Grundanschauung der Revolution. Allein sie macht auch jede wirklich öffentliche Institution, jede wirklich nationale Aufgabe unmöglich. Wie wäre Sicherung des öffentlichen Wohlstandes möglich, wenn die Freiheit der individuellen Erwerbsthätigkeit ohne Grenze ist? Wie wäre die Nationalerziehung, wie eine öffentliche Schule möglich, wenn jeder für seine religiöse und sittliche Ueberzeugung die gleiche öffentliche Geltung ansprechen darf (der offenbarungsgläubige Christ, der Rationalist, der Jude, der Reformjude)? Die Volkserziehung, die öffentliche Schule kann doch überall nur eins von beiden fördern: entweder den Glauben an die christliche Offenbarung oder ihre Leugnung, entweder den Gehorsam gegen die Obrigkeit oder das Bewußtsein des Rechts zur Empörung, entweder die Demuth oder, wie neulich ein Koryphäe der Volksschule es erklärte, daß Demuth des Mannes unwürdig sei. Darum, wo die Schule nicht auf die eine oder die andere Gesinnung gegründet ist, wo der Zufall der Ueberzeugung des jeweiligen Lehrers entscheidet, da giebt es keine öffentliche Erziehung.

Es tritt nach diesem Standpunkt der Einzelne vor die Nation und spricht: du darfst nicht durch Unveräußerlichkeit der Güter für den Wohlstand der Generation sorgen, denn ich will Güter kaufen und verkaufen und zerstückeln; du darfst nicht den christlichen Kultus aus öffentlichen Mitteln unterstützen, denn ich hänge diesem Kultus nicht an und steure mit. Es ist darnach der Einzelne im Staat nicht als Glied eines sittlichen Ganzen, dessen Anforderungen und Zwecken er sich unterordnen muß, sondern nur als Theilnehmer einer Assekuranzgesellschaft, der das Aequivalent seiner Aktie fordert. Es bewegt sich der Einzelne nicht nach dem rhythmischen Gang der

Nation, nach den Gesetzen der sittlichen Welt, sondern das ganze nationale Leben, ja die sittliche Welt bewegt sich um den Einzelnen, sein Wollen und sein Meinen, ähnlich wie im vorkopernikanischen System Sonne und Sterne sich um die Erde bewegten.

Wie darf aber die Nation oder der Staat solchem Anspruch des Individuums nachgeben? Es ist das, im Innersten bezeichnet, ein Aufgeben der obrigkeitlichen Pflicht. Der Obrigkeit ist es nach ewiger Ordnung aufgetragen, für den öffentlichen Wohlstand, die öffentliche Sitte, den öffentlichen Glauben zu sorgen, und es ist eine schwere Untreue und Versündigung, wenn sie überall ihr Amt nicht übt, sondern Menschen und Dinge sich selbst überläßt. Das laissez faire ist das äußerste Widerspiel des Gebotes, das Gott der Obrigkeit gegeben.

Eine mächtige Ausrede und Unterstützung hat diese Vergessenheit obrigkeitlicher Pflicht wenigstens für das sittliche Gebiet in der Einbuße alles Glaubens an eine objektive Wahrheit. Das Ministerium, das zugleich einen Orthodoxen und einen Rationalisten, einen Anhänger Rousseau's und einen Anhänger Haller's beruft, damit alle Ansichten vertreten seien, kann selbst keine Ansicht, viel weniger einen Glauben haben. Und die Nation muß bereits die Wahrheit des Christenthums für problematisch halten, wenn sie es über sich bringt, es in ihrem öffentlichen Leben, ja selbst in ihrer öffentlichen Erziehung zu ignoriren. Die Ueberlassung des öffentlichen Lebens in seinem religiös-sittlichen Gebiete an die individuelle Freiheit setzt voraus, daß es keine Offenbarung und kein Gebot Gottes giebt, sondern blos menschliche Meinungen. Der Kern der Gesinnung, die Trennung von Staat und Kirche fordert, ist jene Frage des Pilatus: was ist Wahrheit?

Es ist aber auch thatsächlich nicht möglich, also das ganze Staatswesen auf die individuelle Freiheit zu gründen. Die Solidarität unter den Menschen, welche im Naturgesetze liegt, läßt solche absolute Vereinzelung nicht zu.

Auf dem nationalökonomischen Gebiete führt jene Unbeschränktheit der Konkurrenz, des Gewerbebetriebs, der Ansässigmachung dazu, daß unzählige Familien gegründet werden ohne Möglichkeit der Er-

nährung. Man muß dann entweder das Princip der individuellen Freiheit zum Aeußersten treiben und auch den Artikel in die Konstitution aufnehmen: „die Freiheit des Verhungerns ist gewährleistet", oder aber die Ernährung solcher Familien den übrigen aufbürden, der Gemeinde oder dem Staate, d. i. den Steuerpflichtigen. Da frage ich aber, ob das noch eine Durchführung der individuellen Freiheit ist, wenn ich gegen meinen Willen die Familie Anderer mit erhalten muß, bei deren Ansässigmachung und Verehelichung ich nicht gefragt wurde.

Auf dem religiösen Gebiete führt jene gleiche Geltung aller Ueberzeugungen dazu, daß gar keine wirkliche Ueberzeugung, sondern blos die Ueberzeugungslosigkeit die öffentliche Geltung hat. Denn soll die christliche Ueberzeugung gelten, so genügt es nicht, daß Jemand für sich Christ sein dürfe, sondern es muß auch eine christliche Kirche bestehen, die nur den wahren christlichen Glauben verkündet; es muß ein christliches Gemeinwesen bestehen, das Ausdruck und Bethätigung des christlichen Geistes ist und wieder den christlichen Geist durch seine hebenden Eindrücke erweckt und stärkt. Die Kirche und die christlichen Einrichtungen und Sitten des öffentlichen Lebens, das ist eben die Forderung der christlichen Ueberzeugung, ist die Lebensatmosphäre des Christen. Wenn dagegen dem Christen diese christliche Lebensatmosphäre genommen wird, wenn er keine Kirche mehr findet, sondern blos einen Sprechsaal, in welchem Orthodoxe und Rationalisten sich streiten, wenn er kein Gemeinwesen von christlicher Sitte und christlicher Ordnung findet, wenn er seine Ehe nicht mehr durch Trauung begründen kann, sondern nur durch bürgerlichen Akt, wenn er für seine Kinder der Förderung der christlichen Lehranstalten und des Einwirkens christlicher Institute entbehren muß, so ist das auch, ja ist im eigentlichen Sinne eine Verletzung seiner Freiheit, eine Verletzung dessen, was sein innerstes Wesen erheischt. Vollends aber solche Einrichtung, wie die Vorschrift einer bürgerlichen Eidesformel, durch welche der Christ gezwungen wird, den Gottesglauben in der Weise zu bekennen, daß ihn der Theist gleichmäßig mit ihm bekennen kann, und damit seinen christlichen Glauben zu verleugnen, ist selbst direkte Verletzung des

individuellen Gewissens. Bei der Trennung von Staat und Kirche haben darnach im Staate nicht alle Ueberzeugungen Geltung, sondern blos die Ueberzeugung des Indifferentismus hat Geltung. Es hat die Ueberzeugung des Pilatus Geltung, der da fragt: was ist Wahrheit? und hat keine Geltung die Ueberzeugung des Heilandes, der da sagt: ich bin die Wahrheit, und die Ueberzeugung derjenigen, die hierin dem Heiland glauben.

Die individuelle Freiheit wird sich denn auch als Princip des öffentlichen Lebens in der Wirklichkeit nicht erhalten. Die Strömung der öffentlichen Gesinnung geht immer nach einem bestimmten Ziel, und die abweichende Ansicht und hindernde Stellung des Einzelnen wird niedergeworfen trotz aller liberalen Ankündigung, daß sie geachtet werden solle. Man hat seit 1789 die historischen Institutionen mit ihren innewohnenden Zwecken, die man nicht mehr verstand, zerstört zu Gunsten der individuellen Freiheit. Allein an die Stelle tritt eben der Volkswille und zerstört die individuelle Freiheit in noch höherem Maße. Bei der unbegrenzt freien Konkurrenz wird es nicht bleiben. Kehrt man nicht zurück zu den alten Grundlagen der Volkswirthschaft, wenn auch in der stärksten Erweiterung, so wird man vorwärts gehen müssen zum Socialismus, der alle individuelle Freiheit grundsätzlich ausschließt und jedem Menschen wie einem Frohnknecht täglich die Arbeit anweist. Bei der Gleichberechtigung aller Religionen wird es nicht verbleiben. Erkennt man nicht das Christenthum als Staatsreligion an, wenn auch mit der ausgedehntesten Berechtigung aller abweichenden religiösen Ueberzeugungen, so wird man unfehlbar dazu kommen, den Theismus und zuletzt den Atheismus zur Staatsreligion zu machen. Das ist das Naturgesetz und die Naturmacht. Dagegen bloße Doktrin ist es, in dem Leben einer Nation, in der Strömung ihres Geistes den individuellen Ueberzeugungen die absolute Gleichberechtigung zu sichern. Auch nach dieser Seite kann deshalb die liberale Partei sich nicht behaupten, ihr System der individuellen Freiheit wird überwältigt von dem demokratischen System der unbeschränkten Volksgewalt.

Neunte Vorlesung.

Meine Herren!

Die liberale Partei hat ihre unleugbare Berechtigung, ihre wahren Beweggründe sowohl in den natürlichen und sittlichen Principien als in den geschichtlich thatsächlichen Verhältnissen. Sie befriedigt dieselben nur in einer falschen Weise. Ihre Forderungen erfüllen, wie sie dieselben stellt, ist darum die Zerstörung der Gesellschaft; ihre Forderungen abweisen, den Zustand so festhalten, wie er vor ihnen war, ist die Stagnation der Gesellschaft, beides gleich ungerecht und unweise.

Es ist ein natürliches Gesetz und eine sittliche Wahrheit, daß *Besitz* und *Bildung* zu einem Einfluß auf das öffentliche Leben, einer Theilnahme an der Herrschaft berechtigen, und die thatsächlichen Verhältnisse haben sich dahin geändert: während ehedem vorherrschend der Besitz beim Adel und die Bildung beim Klerus war, so ist jetzt ein reicher Bürgerstand und ein weltlicher Gelehrten- und Beamtenstand herangewachsen, und hat sich Bildung in höherem oder geringerem Grade durch den ganzen Mittelstand verbreitet. Ein politisches Emporsteigen des Mittelstandes (tiers-état), eine Geltung desselben in *der Gesellschaft* und eine Betheiligung desselben an der *öffentlichen Gewalt*, war und ist deshalb eine gerechte Forderung. Aber der Mittelstand mußte nach wie vor *das Königthum als wahrhafte selbständige Obrigkeit* über sich anerkennen, denn hierin hat sich nichts geändert. Er durfte es einschränken, das ergab sich schon von selbst, aber er durfte es nicht der parlamentarischen Majorität und der öffentlichen Meinung unterthan machen. Auch im Mittelalter war das Königthum

eingeschränkt durch Adel und Klerus; diese hatten bestimmte politische Rechte ihm gegenüber und übten einen moralischen Einfluß durch ihre Gesinnung; der König stand inmitten der Adelsgesinnung und Adelssitte und stand unter der Gesinnung der Kirche. Dennoch war er die wirklich oberste Macht, gab er überall die letzte Entscheidung, und der damals herrschende Stand hielt das nicht für eine Beeinträchtigung, sondern für seine Ehre. Darum, wenn der Mittelstand jetzt eine ähnliche Stellung einnimmt, wie damals die privilegirten Stände, was hat er für Grund, dem König diese Stellung zu verweigern? Wenn jetzt der König auf der Gesinnung des gesammten gebildeten Volkes stehen soll, wie damals auf der Gesinnung des Adels, soll er denn nicht auch jetzt dennoch über dem Volk als selbständige Macht stehen, wie er damals über dem Adel stand? Desgleichen mußte der Mittelstand nach wie vor die Bedeutung des großen stetigen Grundbesitzes anerkennen, ja selbst die Bedeutung der historischen Geschlechter, so lange sie irgend selbst noch derselben entsprachen, und mußte die Bedeutung der Kirche und ihrer Vertreter anerkennen. Denn alles das ist eben so Grund zu besonderem politischen Einfluß als Besitz und Bildung. Er mußte eintreten in diese Elite der Nation als ein neues gleichberechtigtes Element, mußte jene Elemente bestehen lassen, wenn auch nicht in der alten Absonderung, so doch in einer Unterscheidung, in Erhaltung ihres eigenen Wesens und Werthes, durfte sie nicht aufheben oder, was dasselbe ist, in seine eigene Ueberzahl aufgehen lassen. Erkannte er diese Elemente über sich und neben sich an, dann hatte er Recht, eben so wieder sich selbst über die große Volksmasse (peuple) zu stellen und die gleiche Anerkennung hierfür zu fordern. Beugte er sich vor der Majestät des Thrones, vor der Heiligkeit des Altars, erkannte er hervorragende Stellungen im Staate an, so durfte er auch für sich den Vorzug ansprechen, welcher dem Besitz und der Bildung gebührt. Das Alles aber erkannte der Mittelstand nicht an, ja er gründete seinen eigenen Anspruch im Geiste der Revolution nicht auf die sachliche Qualität, Besitz und Bildung, sondern auf das Menschenrecht und auf seine Zahl. Das ist der Kardinalfehler. Dadurch

kam er dazu, alles was bis dahin hoch stand, sich unterzuordnen, Königthum, Aristokratie, Kirche. Aber darnach mußte er auch gewärtigen, daß die Volksmasse (peuple) kraft desselben Menschenrechts und kraft ihrer noch größeren Zahl, sich wieder über ihn stellte. Sieyes's weltgeschichtlich epochegründend gewordene Flugschrift „Was ist der dritte Stand?" argumentirt so: Adel und Geistlichkeit sind nur einige Hundertstel der Bevölkerung, deshalb müssen sie sich dem dritten Stande unterordnen. Der dritte Stand ist alles. Aber könnte nicht gegenüber der vermöglichen Bourgeoisie, die nach dem liberalen System zur Herrschaft kommt, ein neuer Sieyes eine Flugschrift schreiben: „Was ist der vierte Stand?" und eben so argumentiren: die kleinen Besitzer und die Besitzlosen zusammen sind alles. Dies war denn auch wirklich das Schicksal des Mittelstandes. Schon bei dem ersten Anlauf der Revolution 1789 drang die demokratische Partei fast zugleich mit der liberalen, welche sie führte, in die eroberte Festung und wußte bald jene daraus zu verdrängen; auch die sich mehr der demokratischen Partei Nähernden konnten sich nur kurze Zeit halten. 1830, als die Bourgeoisie unter dem Julikönigthum zur Herrschaft kam, konnte sie sich nur mühsam halten; als sie aber ihre eigentlichen Forderungen durch die Wahlreformen durchsetzen wollte, verlor sie die ganze Position an die Demokratie. Eben so bei uns. Zunächst kam die liberale Opposition zur Macht, konnte aber die Demokratie nicht abhalten. Natur und Geschichte üben eine unerbittliche Logik. Nur in Belgien und in den Niederlanden hielt sich das liberale Princip, weil es hier älter als die Revolution, auf natürliche Vorgänge gebaut ist.

Eben so verhält es sich mit dem anderen Ziel der liberalen Partei. Die individuelle Freiheit, das Recht der Person, ist ein tiefes sittliches Princip der gesellschaftlichen Ordnung. Es war im älteren Zustand vielfach getrübt, bewältigt durch die Ziele, welche das Gemeinwesen im Ganzen und in seinem organischen Zusammenhange verfolgte. Für die öffentliche Religion wurde die Freiheit des individuellen Gewissens unterdrückt, für die Autorität und Energie der öffentlichen Gewalt die individuelle Sicherheit verletzt, für die ständische Gliederung die individuelle Menschenwürde getrübt. Daß

das Recht der Person zu seiner vollen Geltung komme in den äußeren Zuständen wie in der inneren Würdigung, ist ein Fortschritt.

Der Unterthan soll eine Sicherung haben gegen die Obrigkeit des Staates, — daß sie ihre Gewalt über ihn nicht zu Willkür gebrauche, daß er nicht, weil er mißliebig ist, unter dem Vorwande des Rechts bestraft, an Leben, Freiheit, Ehre, Vermögen grundlos beschädigt werde, daß er nicht in seiner Selbstbestimmung durch arbiträre Polizei, durch das Uebermaß oft kurzsichtiger und nutzloser Maßregeln der Vorbeugung gehemmt werde, daß ihm Eigenthum und andere Rechte weder entzogen noch ihre Verfolgung verweigert werde.

Der Unterthan soll eine Sicherung haben selbst gegen die Gesetze des Staates, daß sie nicht in die Sphäre, die nur seiner Freiheit gebührt, eingreifen. Der Mensch geht nicht im Staate auf, er hat noch höhere Beziehungen, die weit über den Staat, ja über das ganze irdische Dasein hinaus reichen, und es liegen unergründliche Kräfte und Gaben im Menschen, denen das Wachsthum und die Entfaltung nicht durch die Obrigkeit vorgezeichnet werden kann. Wer darf mir einen religiösen Glauben aufdringen und wäre es auch der wahre untrügliche? wer darf mir meine wissenschaftliche Ueberzeugung als Lehrer, meine politische Ueberzeugung als Schriftsteller vorschreiben? Wie kann das wissenschaftliche oder technische Genie sich bethätigen, wenn die Staatsgewalt nach dem Maßstab der bisherigen Leistungen es einpfercht und ihm den Raum für neue Schöpfung abschließt? Wir wissen von einem Staate, in welchem jeder, der an irgend einem Akt der herrschenden Kirche wirklich oder scheinbar, absichtlich oder unbewußt Theil nimmt, ihr unwiderruflich einverleibt wird, wir wissen von einem anderen Staate, in welchem die Vorlesungen der Hochschule nach, ja vielleicht aus censirten Lehrbüchern gehalten werden müssen. Dem gegenüber wird klar, was Gewissensfreiheit, was Freiheit geistiger Entfaltung ist. Es muß darum überall eine Grenze gesteckt sein, an welcher der Staatsgewalt ein: „bis hierher und nicht weiter!“ zugerufen wird, eine Burg, die kein Bote der öffentlichen Gewalt betreten

darf, eine geweihte Stätte der Persönlichkeit, innerhalb welcher die öffentlichen Gebote nicht Grund fassen dürfen; und selbst innerhalb der Gebiete, welche unter die öffentliche Regelung fallen, gebührt der individuellen Freiheit ihr weiter Raum.

Das ist die Bedeutung der Erklärung der Rechte, mit der England in der Geschichte der Staaten voranging, oder der Menschenrechte, Grundrechte, wie sie auf dem Festlande genannt zu werden pflegen. Sie sind die Grenze zwischen der öffentlichen Lebensordnung und dem Recht der Obrigkeit auf der einen Seite, und der individuellen Freiheit, dem Recht der Person auf der anderen Seite; sie dürfen darum in dem gereiften Rechtszustande einer Nation nicht fehlen, sei es, daß sie ausdrücklich in den Gesetzen oder durch eine unveränderliche Rechtsübung gesichert sind.

Das Recht der Person in allen diesen Aeußerungen ist darum eine wohlbegründete Forderung der liberalen Partei. Allein die liberale Partei stellt auch sie wieder in falscher Weise.

Statt für das Recht der Person eine Stelle innerhalb der öffentlichen Lebensordnung der Nation anzusprechen, vernichtet sie alle öffentliche Lebensordnung der Nation und läßt nichts gelten als das Recht der Person. Statt dem Menschen in den Institutionen Freiheit zu gewähren, will sie ihn frei machen durch den Untergang der Institutionen.

So begnügt sie sich nicht damit, in der öffentlichen Ordnung des Erwerbs gegenüber den früheren Beschränkungen ein weites Bereich der persönlichen Freiheit zu gewähren: Erleichterung zu geben für Erwerb von Grundeigenthum, für Theilung großer Güter, für Gewerbebetrieb und Ansässigmachung, die Macht der Gewerbe-Innung einzuschränken, sondern sie vernichtet grundsätzlich alle öffentlichen Grundeigenthums- und Gewerbe-Ordnungen, welche einen wohlhabenden Stand der Landwirthe und Handwerker sichern sollen; sie setzt nicht eine andere Ordnung an die Stelle, das laissez faire ist ihr selbst der Inbegriff aller öffentlichen Ordnung, aller obrigkeitlichen Fürsorge.

Sie begnügt sich nicht damit, unter der öffentlichen Religionsordnung die religiöse Ueberzeugung des Individuums sicher zu

stellen, sondern sie macht den öffentlichen Religionszustand selbst dem Individuum dienstbar, hebt den öffentlichen Religionszustand selbst auf. Sie bleibt nicht dabei stehen, jeden religiösen Kultus frei zu geben und Jedem das bürgerliche Recht zu gewähren, ja sie bleibt selbst dabei nicht stehen, zu den obrigkeitlichen Aemtern ohne Unterschied des religiösen Bekenntnisses zu berufen, sondern sie bekämpft noch das öffentliche Ansehn der christlichen Kirche, den christlichen Charakter der öffentlichen Schule, den christlichen Charakter der öffentlichen Eheordnung, sie bekämpft die Nationalkirche, den christlichen Staat, alle öffentliche Religion. Das heißt doch, sie fordert nicht religiöse Freiheit des Individuums im Staate, sondern sie fordert Trennung des Staates selbst von Religion und Kirche. Soll ich diese ganze Haltung der liberalen Partei mit einem technischen Ausdruck der Philosophie bezeichnen: statt das Recht der Subjektivität innerhalb der Objektivität geltend zu machen, vernichtet sie die Objektivität selbst.

In Wahrheit sind es zwei Pole, um welche sich das Leben jeder Nation bewegt. Der eine ist jene öffentliche Lebensordnung, d. i. das gedankenvolle nach seinen inneren Zwecken eingerichtete Gemeinwesen, der andere ist die individuelle Freiheit. Der eine ist das Gebot und die Ordnung Gottes, wie eine Nation sie erkennt, der andere sind die Rechte der Menschen. Darum darf die individuelle Freiheit nicht angestrebt werden durch Einbuße der nationalen Einheit, es darf das Recht des Menschen nicht aufgerichtet werden unter Preisgebung der Ordnung Gottes. Die liberale Partei giebt den einen jener Pole, den ersten, höchsten, völlig auf.

Einer der großartigsten Züge des Rechtszustands von England ist die Sicherheit des persönlichen Rechts. In England ist die Aufgabe gelöst, dem Einzelnen ein unverletzliches Gebiet der Unabhängigkeit zu gewähren und dennoch an dem geschlossenen Zusammenhange und der Energie des Staatsganzen nichts einzubüßen. Das ist Rechtsstaat in wahrhaftem Sinne, und giebt es irgend Nachahmungswürdiges, so ist es das. Warum das Gleiche in Frankreich gar nicht und bei uns bei Weitem nicht in dem Grade erreicht ist, das beruht gewiß auf vielen und mannichfachen Ur-

sachen. Aber die erste, die hervorragendste ist die: daß auf dem Festlande durch die liberale Partei das Problem selbst nicht richtig gestellt ist.

Die englische Weise ist, es sollen Grundrechte der Menschen innerhalb der Staatsordnung gewährt sein. Die Weise des Festlandes ist, es soll die Staatsordnung selbst nur auf die Grundrechte des Menschen gebaut sein.

Nach englischem Staatsrecht hat der Unterthan bestimmte Rechte: nur durch Geschworene gerichtet zu werden, keine Verhaftung, keine Haussuchung zu erfahren außer nach bestimmten Gesetzen, petitioniren zu dürfen, eine Religionssekte unter Erfüllung gesetzlicher Bedingungen, namentlich des Bekenntnisses zur christlichen Offenbarung, stiften zu dürfen u. s. w. Allein die gesammte Staatsordnung selbst, in allen ihren Theilen, ist nicht ein Ausfluß der Rechte der Unterthanen, hat sie nicht zum Maß, sondern trägt ihr Maß in ihr selbst, folgt ihren eigenen Gesetzen. Die Zusammensetzung der beiden Häuser beruht nicht auf dem gleichen Recht der Unterthanen, sondern auf den Bedingungen einer gesunden Repräsentation, die öffentliche Religionsübung nicht auf der Freiheit und Gleichberechtigung der religiösen Ueberzeugung, sondern auf dem Ansehn der Kirche, welche die Nation für die der göttlichen Ordnung entsprechende hält; ja selbst die Religionsfreiheit des Individuums hat ihre Grenze an öffentlichen Rücksichten, an objektiver Religionswahrheit, an der die Nation als unzweifelhaft festhält. Es besteht Sektenfreiheit, aber es darf doch keine Sekte gegründet werden, deren Lehrer nicht ihren Glauben an die christliche Offenbarung beschwören. Ueberdies dürfen nur die Mitglieder solcher einmal anerkannten Religionssekten in das Parlament treten, und wer nicht zur Episkopalkirche gehört, muß außerdem bei seinem Eintritt schwören, daß er seine Stellung nicht zum Nachtheil der Staatskirche gebrauchen wolle, also eine Verpflichtung gegen eine Kirche übernehmen, die seiner persönlichen Religionsstellung geradezu entgegen ist. Es fällt in England weder Whigs noch Tories ein, zu fragen, ob es nicht gegen das Menschenrecht verstoße, daß einige Familien erblichen Sitz im Oberhause haben, und die übrigen nicht,

daß die Bischöfe der Episkopalkirche in demselben sitzen und nicht auch Vertreter der Presbyterialkirche oder der Independenten, ob es nicht gegen die individuelle Freiheit sei, daß nur die Anhänger der christlichen Offenbarung, und nicht auch die Anhänger des Theismus und Pantheismus eine Religionsgemeinde stiften dürfen.

Dagegen nach dem Staatsrecht von 1789 und dem Staatsrecht von 1848 löst sich der ganze Bau des Staates in lauter Grundrechte auf. Die ganze Verfassung hat keinen Gesichtspunkt, als daß jeder das Recht zu gleichem Antheil an der Gewalt hat; die ganze Religionsordnung keinen andern Gesichtspunkt, als daß jeder das Recht hat, zu glauben und zu bekennen, was er will; das Schulwesen keinen andern, als daß jeder lehren kann, was er will, jeder Befähigte Unterricht geben kann; das ganze Grundeigenthumswesen keinen andern, als daß jeder Grundeigenthum theilen und veräußern kann, wie er will. Die englischen Grundrechte sind darum nur einzelne bezügliche Bestimmungen, die deutschen Grundrechte von 1848 sind ein vollständiges System des ganzen Staatswesens. Es bleibt nach ihnen für Verfassung und Verwaltung nicht viel anderes mehr übrig als blos Vollzugsinstruktionen.

In England ist die Erklärung der Rechte wirklich eine Grenzabtheilung zwischen dem Gebiete der öffentlichen Ordnung und dem Gebiete der individuellen Freiheit; nach der Doktrin des Festlandes ist sie eine Eroberung des ganzen jenseitigen Gebiets für die individuelle Freiheit.

Um Wahrheit und Irrthum der liberalen Partei richtig zu würdigen, muß man aber noch tiefer gehen. Die innerste Triebfeder der liberalen Partei ist die *Menschlichkeit*, ihr letztes Ziel darum die Geltung der rein menschlichen Existenz. Daher das Streben nach einem Reich der gebildeten Klasse, welches die menschliche Existenz und blos sie in achtbarer Weise darstellt, die Abhaltung der verkommenen rohen Volksmasse und die Auflehnung gegen alle Vorzüge, welche in noch etwas anderem als in der selbständigen gebildeten menschlichen Existenz ihren Grund haben, daher der Schutz der individuellen Freiheit gegen beschränkende Institutionen, wie gegen die Gewalt der Gesammtheit, damit sich die

Individualität und in ihr eben die rein menschliche Existenz ganz und ungestört entfalten möge, — daher die Anerkennung unveräußerlicher Menschenrechte bei allen ohne Unterschied. Das ist das wahre Princip, der edle Kern des Liberalismus, darin besteht sein Werth, das ist seine Anziehungskraft für wohlwollende Gemüther. Es ist das eben der Grundzug und wohl auch die Hauptaufgabe der jüngstvergangenen Zeitepoche, namentlich des achtzehnten Jahrhunderts. Es ist dem Mittelalter fremd, ist selbst der Epoche der Reformation fremd, war wenigstens nicht ihre energische Tugend. Wohl kannten diese die Nächstenliebe, Sorge für das Seelenheil und das leibliche Wohl des Nächsten, aber nicht die Anerkennung seiner Berechtigung und seiner Ehre, und es war ein Verhältniß von Einzelnen zu Einzelnen, nicht die gestaltende Macht des öffentlichen Zustandes. Kraft dieses Princips hat der Liberalismus den überkommenen Zustand geläutert, ihn in Einrichtungen und Sitten menschlich gemacht. Ihm verdankt man die Abschaffung der Tortur, der grausamen Strafen und der Leibeigenschaft, die religiöse Toleranz, die Erhebung und das Selbstgefühl der mittleren und selbst der geringern Klassen, die ungehemmte Entfaltung aller geistigen Kräfte, die volle Würdigung, die den menschlichen Werth unabhängig von Stand und Geburt zu schätzen weiß. Dieser weltgeschichtliche Beruf und dieses Verdienst des Liberalismus soll nicht verkannt werden, und es hat deswegen auch nicht an ausgezeichneten Trägern desselben gefehlt in der Epoche, in welcher solches Geltendmachen des Menschlichen die Hauptaufgabe war.

Allein der Liberalismus hat zu seiner Triebfeder die Menschlichkeit, gelöst von der Gottesfurcht. Das ist seine Einseitigkeit, ist seine tiefe Verirrung, ja tiefe Versündigung. Er ist von einer völligen Gleichgültigkeit gegen Gott, sucht nicht die Ehre Gottes, erkennt sich nicht als durch die unbedingten Gebote Gottes gebunden, erstrebt Wohl, Recht und Ehre des Menschen nicht in Gott, sondern außerhalb Gottes, selbständig. Darnach gründet er den öffentlichen Religionszustand blos auf die Anerkennung der menschlichen Meinung, nicht auf die Unterwerfung unter Gottes Offenbarung, läßt einzig und allein die Toleranz gelten, nicht auch den Eifer für

Gottes Ehre und Gottes lauteres Wort. Die Toleranz hat keine Grenze, die hohlsten religiösen oder vielmehr irreligiösen Lehren sollen alle das vollste Recht und die vollste Achtung genießen, ja sogar als christlich soll man deistische und pantheistische Sekten anerkennen, wenn es ihnen beliebt, sich selbst dafür zu halten oder dafür auszugeben; und Verweigerung dessen wird als fanatisch und intolerant angesehen. Dagegen die Treue für die göttliche Wahrheit, für Erhaltung der wirklichen Offenbarung findet keine Nachsicht und Duldung, selbst wenn sie das rechte Maß hält, viel weniger, wenn sie es irgendwie überschreitet. Eben darnach gründet der Liberalismus den politischen Zustand einzig auf die Menschenrechte, nicht auf die den Lebensverhältnissen und insonderheit dem Staat selbst inwohnenden von Gott gesetzten Zwecke. Er hat keine Sympathie für die Autorität, sondern nur für die Opposition der Freiheit gegen die Autorität. Er erkennt keine unbedingten, aus göttlicher Ordnung stammenden Gebote für die Rechtsordnung, namentlich nicht, wo sie der natürlichen Empfindung und Neigung des Menschen entgegen sind. Daher das Widerstreben gegen die Todesstrafe, ja gegen die Strafe überhaupt, — man will die Besserung des Verbrechers, die Sicherstellung der Gesellschaft, nur nicht die Strafe nach der Gerechtigkeit, nicht den Triumph von Gottes Ordnung über den Verbrecher, — daher die beliebige Ehescheidung: wenn die Gatten sich nicht glücklich fühlen, soll ihrer Scheidung kein Hinderniß in den Weg gelegt werden; es mögen Schranken sein, damit sie sich sorgfältig prüfen, ob sie sich wirklich nicht glücklich fühlen, aber das göttliche Verbot der Ehescheidung kommt nicht in Betracht. Auf dem sittlichen Gebiete führt der Liberalismus zu der Nachsicht gegen die Laster, zur gegenseitigen Verweichlichung, zur Erschlaffung der Zucht. All das hat unverkennbar seinen Grund in jener Ablösung der Menschlichkeit von der Gottesfurcht, welche das innerste Wesen des Liberalismus ist. Wie jener Raubritter des Mittelalters auf seinem Schild die Devise führte: l'ami de dieu, l'ennemi de tous les hommes, so der Liberalismus umgekehrt: l'ennemi de dieu, l'ami de tous les hommes.

Die liberale Partei ist sich darum mit Recht bewußt, daß sie

mit ihrem gesammten Streben der Menschlichkeit ein christliches Princip vertritt; denn die volle reine Menschlichkeit hat ihren Ursprung und Existenz nur im Christenthum, und war deshalb dem ganzen heidnischen Alterthum und selbst dem Judenthum fremd. Aber die liberale Partei befindet sich in der großen Täuschung, daß sie wähnt, sie vertrete es im Geiste des Christenthums, oder gar, sie vertrete damit das Christenthum selbst nach seiner Fülle oder seinem Kern. Sie hat sich ein Stück aus dem Christenthum herausgenommen, ohne das Ganze, einen Strahl abgeschieden von der Sonne, einen Ast losgerissen von Stamm und Wurzel. Sie hat von den zwei Gesetzestafeln des alten Testaments die erste zertrümmert, und will doch die zweite aufrichten; sie hat von den zwei Forderungen des neuen Testaments: „liebe Gott über alles und deinen Nächsten wie dich selbst!" die erste weggeworfen, und will doch die zweite erfüllen. Die Menschenliebe des Christenthums ist nur der Ausfluß der Gottesfurcht, die volle menschliche Existenz des Christenthums ist nur die göttliche Verklärung des menschlichen Wesens; der Liberalismus will eine Menschenliebe und will eine Vollendung menschlicher Existenz unabhängig von Gott, rein auf den Menschen selbst gegründet.

Darum trägt die ganze Weltordnung der liberalen Partei den Stempel der tiefen Profanität. Sie tilgt aus dem öffentlichen Leben alles, was ideal ist, sie beseitigt die Institutionen, an denen ein höherer Glanz haftet: Königthum, Adel, stetigen Familienbesitz, Kirche, sie streicht alle sittlichen Aufgaben aus dem Nationalleben und überweist sie dem Einzelnen. Sie setzt auch nicht an die Stelle dessen die fanatische Menschenliebe, wie die demokratische und socialistische Partei sie wenigstens verkünden, und damit eine Afterreligion aufzurichten versuchen. Dadurch kommt es, daß die materiellen Interessen allein das ganze Staatswesen ausfüllen. Geld ist die Einlaßkarte in alle legislativen Versammlungen, Geld ist der Kitt der Menschen statt der alten persönlichen Bande zwischen großem und kleinem Grundbesitzer, zwischen Herrschaft und Gesinde, Meister und Gesellen. Geld ist der Maßstab der Geltung, für den Salon bedarf es nicht mehr des Standes, aber der Equipagen und

der Kleiderpracht. Geld, Mehrung des Erwerbs und Anleitung zum Erwerb ist die Hauptaufgabe für Gesetzgebung und Verwaltung, nicht die sittliche Volkserziehung. Wohl verfolgt man das ideale Ziel der Freiheit, aber es ist, wie man eingesteht und verkündet, nicht die ideale Freiheit des Alterthums, sondern die auf die materiellen Interessen, den sinnlichen Genuß, den Glanz des Reichthums berechnete Freiheit. Wohl stellt man die Intelligenz und Wissenschaft oben an, aber, der heiligen Objekte beraubt, müssen Intelligenz und Wissenschaft selbst in das Profane versinken. So beginnt der Liberalismus mit dem Idealen, aber endet mit dem Materiellen. Es giebt keine Menschlichkeit außerhalb der Gottesfurcht, giebt kein Ideales außerhalb des Heiligen.

Es ist hiernach im Ganzen der Fehler der liberalen Partei, daß sie die wahren und berechtigten Forderungen der fortgeschrittenen Zeit: den politischen Einfluß des Mittelstandes, den sie vertritt, und den Schutz der persönlichen Freiheit nicht auf den alten Fundamenten der geselligen Ordnung aufrichtet, sondern, von ihnen abbrechend, gerade auf entgegengesetzten. Jene Forderungen sind vollkommen zu erreichen gerade aus dem Princip der Legitimität und nur aus ihm, nicht aus dem Princip der Revolution; d. h.: wenn das Gemeinwesen auf den Gedanken göttlicher und natürlicher Ordnung und nicht, wenn es auf den Gedanken der Souveränetät des menschlichen Willens gebaut wird.

In derselben göttlichen und natürlichen Ordnung, aus welcher die Autorität des Königthums und die Bedeutung der Grundaristokratie und der Einfluß der Kirche auf den Staat stammen, in eben derselben ist auch die Bedeutung des Vermögens und der Bildung und damit die Berechtigung des Mittelstandes tief begründet; aber eben im rechten Maß und Einklang, und in der Unterordnung unter die sämmtlichen Elemente. Hätte die Bourgeoisie nicht besser gethan, statt das Königthum von Gottes Gnaden zu leugnen, lieber auch ihr eigenes Anrecht auf politischen Einfluß aus der Ordnung von Gottes Gnaden abzuleiten? Ihre Herrschaft wäre dann allerdings nicht die oberste und wäre nicht unumschränkt, aber sie wäre dafür auch um so gesicherter nach oben und nach unten, und sie

wäre nicht profan, sie nähme Theil an der Weihe jener mehr idealen Elemente.

In derselben göttlichen und natürlichen Ordnung, aus welcher die rechte Gestalt für alle Lebensverhältnisse — für Familie, Grundbesitz, Gemeinde, Stand, öffentlichen Unterricht, Kirche — stammt, ist auch die persönliche Freiheit tief begründet. Aus ihr folgt das unantastbare heilige Recht des Menschen als des Ebenbildes Gottes und die Freiheit, daß ein Jeglicher die eigenthümliche Gabe, die Gott ihm in die Seele gelegt, entfalte und den eigenthümlichen Wegen, die Gott ihn führt, folge, ohne daß menschliche Obrigkeit ihn daran hindere. Nur folgt aus ihr nicht die Freiheit ohne Maß und ohne Zweck; die Freiheit zu frivoler Lehre, zu aufrührerischer Agitation, zu beliebiger Ehescheidung — solche Freiheit allerdings läßt sich nicht aus dem göttlichen Recht, sondern nur aus der souveränen menschlichen Willkür herleiten. Und es folgt aus ihr nicht die Unterwerfung des öffentlichen Zustandes unter die individuelle Freiheit. Es ist das göttliche Recht des Menschen, daß er Raum für seine Erwerbschaft, für seine freie Berufswahl finde, es ist aber nicht das göttliche Recht des Menschen, daß der Staat um seinetwillen alle öffentliche Erwerbsordnung aufgebe. Es ist das göttliche Recht des Menschen, daß er, weß Glaubens er auch sei, seines Glaubens leben könne, ohne Hinderung des Staates; es ist aber nicht das göttliche Recht des Menschen, daß der Staat um seinetwillen, weil er Jude oder Theist ist, die christlichen Institutionen aufgeben müsse.

Es ist mir von einem Schriftsteller entgegengesetzt, das Princip der Legitimität oder des göttlichen Rechts sei nicht produktiv, es verneine blos die Revolution. Gerade umgekehrt: vom Gedanken göttlicher Ordnung aus ist eine unerschöpfliche Produktivität, von ihm aus erhält jede wirklich berechtigte Existenz ihre Anerkennung und ihre Weihe und jede an ihrer Stelle: das Königthum nicht blos, sondern auch die Unterthanen, die höchsten Stände nicht blos, sondern auch der mittlere und geringere Stand, die Vollendung des Gemeinwesens nicht blos, sondern auch die individuelle Freiheit. Dagegen das Princip der Revolution oder des

menschlichen Willens ist unproduktiv. Aus ihm geht keine Gestaltung der Welt hervor, aus ihm keine Autorität; denn eine Autorität, die sich vom Willen der Gehorchenden herleitet, ist eben keine Autorität.

Die Ziele, welche die Begeisterung der Gegenwart sind, würden befriedigt, wenn sie auf dasselbe Fundament gestellt würden mit den Einrichtungen, welche die Verehrung der Vergangenheit waren. In Gegensatz zu ihnen gestellt, rufen sie die Reaktion der höheren Elemente hervor, welchen sie Vernichtung bringen, und die Ueberfluthung durch die niedern Elemente, gegen welche der Damm der Autorität durchbrochen ist. Es ist, wie wenn im Wachsthum des menschlichen Leibes ein Organ, das sich zur Reife entwickelt hat, statt dem gesammten Lebensprozeß des Leibes sich einzugliedern, seine eigene Funktion zur alleinigen macht und damit alle anderen Organe zu einer Reaktion und einem Zerstörungskampf aufregt. Diese Rolle spielt seit der Revolution 1789 die Bourgeoisie und die liberale Partei.

Zehnte Vorlesung.

Meine Herren!

Die konstitutionelle Partei ist gegenwärtig bei uns eins und dasselbe mit der liberalen Partei. Allein es war dem nicht immer so, und braucht nicht für immer so zu sein. Es könnte wieder so kommen wie am Anfang der Revolution, wo sich die Konstitutionellen (die Feuillants) als ein kleines Häuflein eben so sehr von der liberalen Gironde als der demokratischen Montagne unterschieden.

Die konstitutionelle Partei nämlich steht auf einem speciellen Programm innerhalb des allgemeinen Programms der liberalen Partei. Darum sind alle Konstitutionellen nothwendig Liberale, aber keineswegs alle Liberalen nothwendig Konstitutionelle. Die Liberalen können auch der Republik zugethan sein ohne Widerspruch mit ihrem Grundsatz, und es giebt in republikanischen Staaten eine liberale Partei, wo eine konstitutionelle nicht möglich ist.

Das konstitutionelle System ist nun kein immer gleichmäßiges gewesen. Es ging durch einen Verlauf von drei Stadien. Das erste Stadium ist die konstitutionelle Theorie Montesquieu's, der, wenngleich er Locke zum Vorgänger hatte, dennoch als Begründer des Systems, wenigstens für das Festland, angesehen werden muß. Das zweite Stadium ist der Konstitutionalismus der ersten Revolutionsperiode, realisirt in der Verfassung von 1791 und vertreten besonders durch die Feuillants oder, wie sie selbst sich nannten: „die Freunde der Konstitution von 1791". Das dritte Stadium ist das gegenwärtige konstitutionelle System,

wie es seit der Restauration bis jetzt das Glaubensbekenntniß der liberalen Opposition in Frankreich und Deutschland ist.

Diese drei Artungen des konstitutionellen Systems sind nun untereinander sehr verschieden; aber bei aller Verschiedenheit haben sie doch Ein Gemeinsames, d. i. die Theilung und das Gegengewicht der Gewalten, und zwar in der Art, daß eine Volksvertretung die gesetzgebende Gewalt, ein erblicher Monarch die vollziehende Gewalt habe. Dies ist darum der allgemeine Begriff des Konstitutionalismus.

Wir müssen diese drei Stadien in ihrer Reihenfolge erörtern. Ich beginne mit dem System Montesquieu's, man könnte es den theoretischen Konstitutionalismus nennen.

Montesquieu sucht durch eine Analyse der englischen Verfassung zu zeigen, wie die politische Freiheit zu erreichen sei. Politische Freiheit besteht ihm darin, daß der Staatsbürger nicht durch die öffentliche Gewalt bedrückt werde, daher in einer Einrichtung, welche der öffentlichen Gewalt den Mißbrauch schlechterdings unmöglich mache. Das geschehe nun dadurch, daß man die drei Gewalten im Staate, die gesetzgebende, richterliche und vollziehende, an verschiedene Subjekte vertheile, und diese in ein Gleichgewicht gegeneinander setze, damit jede die andere am Mißbrauch verhindere, und so der Staatsbürger unberührt unter ihnen durchgehe. Die vollständige Verbindung dieser drei Gewalten sei der Despotismus — so finde es sich in orientalischen Staaten, wo der Fürst Gesetzgeber, Richter und Vollstrecker, ja Henker in Einer Person ist —, ihre vollständige Trennung sei die Freiheit.

Die Trennung der richterlichen Gewalt von den übrigen, ihre Ausübung durch unabhängige Gerichte besteht in allen europäischen Staaten von jeher.

Der Nerv der Montesquieu'schen Lehre ist deshalb die Trennung auch zwischen der legislativen und exekutiven Gewalt, das betrachtet er als die Eigenthümlichkeit der englischen Verfassung, als das Arkanum der politischen Freiheit. Seine nähere Ausführung ist diese: die legislative Gewalt soll der Volksvertretung zukommen, die exekutive einem erblichen Fürsten, weil erstere möglichst um-

fassende Einsicht und allseitige Berathung, letztere dagegen augenblicklich energische Beschließung bedürfe; — die legislative muß selbst wieder in zwei Kammern sich theilen, auf daß Gewicht und Gegengewicht, also wechselseitige Verhinderung an Unrecht und Ueberstürzung in ihr sei. Legislative und Exekutive aber müssen gegeneinander in völligem Gleichgewicht stehen. Darum muß der Fürst *ein Veto* gegen die Gesetze des Parlaments haben, sonst wäre dieses ja ohne Schranke, ja es könnte sogar ein Gesetz geben, welches die Gewalt des Fürsten selbst abschaffte, und so das ganze Gegengewicht aufheben; und er muß persönlich *unverantwortlich* sein, denn sonst müßte er sich vor dem Parlamente fürchten und könnte keine wirksame Schranke bilden. Dagegen das Parlament muß das Recht haben, die Minister des Fürsten zu Verantwortung und Strafe zu ziehen, wenn sie die Gesetze nicht gehörig vollziehen, und darf kein Befehl des Fürsten gelten, der nicht durch einen verantwortlichen Minister gegengezeichnet ist, denn sonst könnte umgekehrt das Parlament dem Fürsten keine Schranke sein, dieser unabhängig von ihm und seinen Gesetzen regieren. Auf diesem Wege also halte der Fürst das Parlament in Schach kraft seines Veto und seiner unverletzlichen Stellung, und halte das Parlament den Fürsten in Schach kraft der Anklage der Minister, die seine unentbehrlichen Werkzeuge sind, und halten die zwei Kammern des Parlaments sich untereinander wieder in Schach. Also neutralisirt sich gleichsam die Staatsgewalt und bleibt dadurch die Freiheit des Staatsbürgers unversehrt.

Diese aufs feinste ausgebildete Mechanik der Gewalt hält Montesquieu für das Wesen und den Geist der englischen Verfassung und für die ein- für allemal gemachte Entdeckung der politischen Freiheit.

Diese Lehre hat zunächst offenbar einen ganz anderen Gegenstand als die Lehre der Revolution. Sie ist nicht, wie diese, eine Lehre über das Recht — das Recht des Menschen, das Recht des Volkes —, sondern eine Lehre für die *Technik der Staatsverfassung*, nicht eine Lehre über die politischen *Principien*, sondern über die politischen *Mittel*. Doch steht sie im Dienste

der Lehre der Revolution; denn der letzte Zweck ist doch entweder die individuelle Freiheit oder die Volksgewalt.

Eine solche Mechanik des Staats, wie Montesquieu sie lehrt, ist nun in der Wirklichkeit gar nicht möglich. Ein Reich freier persönlicher Wesen, wie das ein Volk oder ein Staat ist, kann nicht auf bloße mechanische Wirkungen, sondern nur auf lebendige sittliche Bande und Kräfte sich gründen, und die Beherrschung eines solchen Reichs kann nicht in verschiedene abgesonderte Gewalten zerlegt werden, sie ist nothwendig eine Einige ungetheilte von Einem Centrum aus. Wohl können und sollen verschiedene Organe der Gewalt sein, aber sie stehen doch alle unter einer obersten Gewalt (dem Souverän), der sie alle in Einklang hält und in sich wieder vereinigt. Mit Recht sagte deshalb Rousseau über die Theilung der Gewalten: sie sei so, wie wenn man einem Menschen den Verstand, dem andern das Gedächtniß, dem dritten den Willen geben wollte; und Swift spottet über das Gleichgewicht: es dürfe sich ja kein Sperling auf eine der Gewalten setzen, sonst sei das Gleichgewicht zerstört und die Verfassung schlage um.

Es wird aber durch solche mechanische Auffassung der Staatsverfassung das Bewußtsein der wirklichen lebendigen Kräfte und sittlichen Bande vernichtet. Das gilt vor allem von der Auffassung des Königs als exekutive Gewalt, die durch alle Stadien des konstitutionellen Systems durchgeht bis zu dieser Stunde. Wenn das Wesen des Königs nichts anderes ist als die exekutive Gewalt, so hat das Königthum aufgehört. Denn mag man ihm nun die und jene Befugnisse noch dazu einräumen (Veto, Auflösung der Kammern u. s. w.), seine sittliche Bedeutung ist damit entschwunden. Es besteht nicht mehr kraft des Rechts, nicht mehr kraft sittlicher Ordnung, sondern nur Zweckmäßigkeits halber. Es ist ein Rad in der Maschinerie der Verfassung, der Hemmschuh gegen das Parlament. Wie wäre Ehrfurcht und Pietät möglich für eine solche Einrichtung? Vor dem Rade, der Pumpe, dem Ventil auch der nützlichsten Wasserleitung hat Niemand Ehrfurcht und Pietät. Vollends die Majestät kann dem König nicht zukommen, wenn sein Wesen die exekutive Gewalt ist; denn die legislative Gewalt ist jedenfalls viel

höher und majestätischer als die exekutive. Der die Befehle giebt, nicht der sie ausführt, nimmt die erhabene Stellung des Herrschers ein.

In Wahrheit aber ist die Bedeutung des Königthums nicht diese mechanische, sondern eine sittliche. Es ist das Wesen des Königs, daß er Obrigkeit ist, und zwar Obrigkeit schlechthin, höchste Obrigkeit. Obrigkeit und Unterthanen ist ein sittliches Verhältniß, ähnlich wie Vater und Kind, Meister und Lehrling, und das von Anbeginn besteht und allgemein, auch bei den freiesten Völkern. Der staatsrechtliche Ausdruck hierfür ist die Souveränetät. Der König ist Souverän auch in der eingeschränktesten Monarchie, d. h. er ist die Eine untheilbare Staatsgewalt, ist die Quelle und der Mittelpunkt für die gesammte Ausübung derselben. Alle Gesetzgebung, Vollstreckung, Gerichtsbarkeit, Aufsicht geht vom König aus und erfolgt kraft seiner Autorität, wäre es auch unter den stärksten Einschränkungen und der weitesten Mitberechtigung der Landesvertretung. Obrigkeit oder Souverän, das ist der unzerstörbare Begriff des Königthums; auf ihm und nur auf ihm beruht die Majestät des Königs und die Ehrfurcht und Pietät der Unterthanen. Man kann das Königthum abschaffen als veraltet, aber man kann nicht einen König haben, dessen Wesen die exekutive Gewalt ist. Das bestätigt auch die natürliche Empfindung. Wenn man z. B. den alten preußischen Wahlspruch in die Sprache dieser modernen Auffassung übersetzen wollte: „mit Gott für die exekutive Gewalt und das Vaterland", so würde jeder das Unwahre empfinden. Einer der berühmtesten Führer der konstitutionellen Partei, Benjamin Constant, erkannte diesen Mangel der konstitutionellen Theorie und suchte ihm dadurch abzuhelfen, daß er zu den üblichen Gewalten, der legislativen, exekutiven ꝛc., noch eine hinzufügte, die neutrale Gewalt, welche die Konflikte der anderen auszugleichen habe, diese sei die eigentlich königliche Gewalt, und an sie knüpfe sich die religiöse Empfindung, ohne die, wie man zugeben müsse, das Königthum nicht bestehen könne. Allein die religiöse Empfindung knüpft sich so wenig an ein viertes und fünftes Rad der Staatsmaschinerie, als an das zweite und dritte, sie knüpft sich nur an den einfachen Begriff der Obrigkeit.

Es ist aber auch ganz irrig, daß die englische Verfassung auf die Trennung der Legislative und Exekutive gebaut sei, und daß in England der König blos die exekutive Gewalt sei, mit einem Veto gegen die Legislative. Der König von England ist wie jeder König der Souverän. In ihm koncentrirt sich alle Gewalt und Autorität. Er hat nicht nur die exekutive Gewalt, sondern auch die legislative, auch die richterliche. Er sanktionirt die Gesetze, sie sind Gesetze nur durch sein Ansehen; er ernennt die Richter und sie erkennen nur in seinem Namen und Auftrag; er beruft das Parlament und es tagt nur kraft seiner Ermächtigung. Was von Staatswegen besteht oder geschieht, das ist des Königs und ist auf Autorität des Königs. Die so allgemein eingebürgerte Vorstellung, daß der König von England ein Veto habe gegen die gesetzgebende Gewalt des Parlaments, gehört zu den schiefsten und ungegründetsten. Danach würde das Parlament Gesetze geben, und der König, außerhalb stehend, hätte das Recht sie zu inhibiren gleich einem römischen Volkstribun. Dem ist aber nicht so. Das Parlament kann keine Gesetze machen, es macht nur Gesetzanträge, Gesetzentwürfe (bills); der König als Souverän ertheilt ihnen die Sanktion, und erst dadurch werden sie zu Gesetzen. Verweigert er diese Sanktion, so ist das nicht ein Veto, denn man kann doch kein Veto einlegen gegen das, was gar nicht existirt und keine Existenz erhalten kann, wenn man sie nicht selbst giebt. Wer würde das ein Veto nennen, daß ein Fürst gegen die Bitte seiner Unterthanen die Petition seiner Landstände abschlagen kann?

Das Recht des römischen Tribunen war es, daß er blos ein Veto hatte. Er konnte gegen eine Vornahme des Magistrats, gegen einen Beschluß des Senats intercediren. Intercedirte er nicht, so kam die Vornahme des Magistrats, der Beschluß des Senats zur Ausführung. Deshalb war es ein bloßes Veto. Aber der König von England braucht nicht erst zu intercediren gegen die bills des englischen Parlaments. Sie kommen von selbst nicht zur Ausführung, wenn er sie nicht positiv sanktionirt. Verhielt es sich so, daß das Parlament wirklich Gesetze (statutes) machte, wie der römische Senat senatus consulta, und der König gegen diese gegebenen

Gesetze nur ein Veto hätte, dann hätte Montesquieu Recht, dann wäre er nur die exekutive Gewalt mit einer Verhinderung gegen die gesetzgebende. Allein da das Parlament keine Gesetze (statutes), sondern blos Entwürfe (bills) machen kann, und diese nur durch den royal assent zu Gesetzen werden, also in dem Konsentiren das eigentliche Gesetzesansehen liegt, so ist der König auch legislative Gewalt an Erster Stelle, und das Parlament nimmt nur Theil, sei es auch gleich wirksamen Theil an der legislativen Gewalt des Königs. Das ist nicht zu leugnen, daß gegenwärtig der König von England thatsächlich sehr wenig Gewalt besitzt, und es gilt das eben so sehr von der exekutiven wie von der legislativen Gewalt — ich werde darauf später zurückkommen —, allein rechtlich, verfassungsmäßig ist er nach wie vor der Souverän, ist er schlechthin die Obrigkeit von England.

Derselben mechanischen Auffassung, welche den König als bloße exekutive Gewalt bezeichnet, gehört auch das sogenannte Zweikammersystem an, d. i. die Lehre, welche Zweck und Wesen der zwei Kammern nur darein setzt, daß sie sich gegenseitig vor Mißbrauch und Ueberstürzung bewahren, wonach es denn auch auf die Bestandtheile der Kammern gar nicht ankömmt, ja im Gegentheil meist gerade Kammern desselben Inhalts gefordert werden, gegen eine aristokratische Kammer protestirt wird. Aber auch das Institut der zwei Kammern ruht nicht auf einem mechanischen, sondern auf einem sittlichen Grunde. Sein wahrer Grund ist der, daß die verschiedenen Elemente, die sich wirklich im öffentlichen Zustande finden, die verschiedenen Lebenspole der Nation durch sie zu ihrem Schutz, ihrer Vertretung und zu ihrer Kraftäußerung gelangen sollen. Der Zweck der zwei Kammern ist nicht das mechanische Aequilibrium, das sie gegeneinander bilden, sondern die organische Kraft, die jede in sich selbst trägt. Auch das bestätigt wieder gerade das Beispiel Englands. Das englische Oberhaus besteht nicht, um das Unterhaus an übereilten Beschlüssen zu verhindern, denn gegen diese Gefahr ist schon durch die fünfmalige Berathung und Beschlußfassung im dortigen Geschäftsgange gesorgt, und wäre es daher auch genügend, das Unterhaus selbst in zwei

Abtheilungen berathen und beschließen zu lassen; sondern es besteht, weil die nobility und die Kirche ein bedeutender Faktor im öffentlichen Leben Englands sind und deshalb auch ihre Stelle und Macht in der öffentlichen Vertretung Englands haben, mit den Gaben der Einsicht und des Charakters, die an ihren Stand sich knüpfen, zur Berathung des Landes beitragen müssen; es besteht, weil die englische Nation, d. i. der ganze Inbegriff der nationalen Existenz und Kraft, nicht vollständig vertreten wäre ohne Vertretung des Adels und der Kirche. Jenes leere abstrakte Zweikammersystem, dessen ganze Bedeutung zuletzt blos die Zweizahl ist, hat sich durch alle Stadien des Konstitutionalismus erhalten, und auch die konstitutionelle Partei nimmt meist die Stellung ein, daß sie jede aristokratische Kammer verwirft und dennoch das Zweikammersystem als Schiboleth des Konservatismus betrachtet.

Die konstitutionelle Theorie Montesquieu's entspricht also keineswegs der englischen Verfassung, aus der er sie abstrahirte; die englische Verfassung bietet wohl auch eine mechanische Seite, wie jeder lebendige Organismus auch zugleich seine mechanischen Verhältnisse hat, allein sie ist nicht das Wesen der englischen Verfassung, für das sie Montesquieu hält, und besteht auch gar nicht in der Art, wie er sie auffaßt. Die konsequente Durchführung seiner Mechanik müßte deshalb zu ganz anderen Resultaten führen, als zur Nachahmung englischer Verfassung, nämlich zu einer Vertilgung des monarchischen und aristokratischen Elements derselben. Diese konsequente Durchführung unternahm die französische Revolution in ihrem Beginne, und das ist das zweite von mir bezeichnete Stadium des konstitutionellen Systems.

Als in Frankreich die Macht der alten Monarchie gebrochen war, und man daran ging, die lange gehegten Ideale zu verwirklichen, da war es nur ein sehr kleines Häuflein, das die Lehre Montesquieu's möglichst treu auszuführen strebte, wie Necker, Mounier, Lally-Tolendal; sie erlagen sofort der mächtigen Bewegung, die nicht auf künstliches Aequilibrium der Gewalten, sondern einfach und natürlich auf Volksgewalt ging. Aber der Grundgedanke der Montesquieu'schen Lehre, die Trennung der legislativen und exeku-

tiven Gewalt, stand allgemein im Zeitbewußtsein fest, nicht minder als der Gedanke der Volkssouveränetät; er tritt auch mit diesem nicht in Konflikt, sondern dient ihm sogar. Die Einsicht in diese vermeintliche Mechanik der Gewalten galt gerade für Staatsweisheit und Befähigung zur Verfassungslegislation — als Meister derselben wurde Sieyes betrachtet —, sie ward das Richtmaß der konstituirenden Versammlung. Die erste Konstitution von 1791 ist deshalb wirklich und mit nur geringen Milderungen die folgerichtige Durchführung des Gedankens, daß der König nur die exekutive Gewalt ist. Nach ihr hat darum der König nicht die Verhinderung der Gesetze, sondern nur die Verzögerung (suspensives Veto), nicht die Sanktion der Gesetze, sondern nur die Publikation, nicht den Beschluß des Krieges und Friedens, sondern nur Antrag und Ausführung hierfür; er ernennt nicht die Richter, sondern das Volk wählt sie, und sie erkennen in eigener Autorität als eine dritte unabhängige Gewalt; er beruft nicht die Volksvertretung, sondern diese versammelt sich in eigener Autorität nach den Gesetzen, ja er ist nicht schlechthin unverantwortlich. Alles das folgt nothwendig und ist naturgemäß, wenn es der Begriff des Königs ist, exekutive Gewalt zu sein. Die Wirkung dieser Verfassung war denn aber auch die, daß der König nicht einmal mehr der Form und dem Scheine nach König, nicht mehr Obrigkeit war, sondern bloßer erblicher Vollziehungsbeamter. Ein Aehnliches hat man 1848 wieder angestrebt unter der merkwürdigen Bezeichnung der demokratischen Monarchie.

Für diese Weise des konstitutionellen Systems bedarf es denn auch in der That gar nicht der monarchischen Form. Warum soll die exekutive Gewalt gerade nothwendig einem Individuum und vollends, warum soll sie ihm nothwendig in erblicher Weise zukommen müssen? Man kam deshalb auch in der Republik wieder auf sie zurück. Nach der Schreckensherrschaft suchte man in ihr das Heil. Man trennte die Legislative und Exekutive, gab die Exekutive dem Direktorium, die Legislative der Volksvertretung, und schied diese blos, um zwei berathende Körper zu haben, die sich an Ueberstürzung hindern, in den Rath der Alten und den Rath der 500.

Das ist die wirkliche Konsequenz des konstitutionellen Systems, die von der specifischen sittlichen Bedeutung des Königthums absieht und blos den Mechanismus (exekutive Gewalt) in ihm erblickt. Diese Verfassungen haben sich jedoch alle lebensunfähig gezeigt, und darum ist diese Artung des konstitutionellen Systems längst in der öffentlichen Meinung untergegangen. Allein nach der Restauration hat die liberale Partei oder Bourgeoisie, wie schon erwähnt, das konstitutionelle System sich angeeignet in einer dritten Artung, besonders unterstützt durch gewisse Charaktere des neuesten englischen Zustandes, und das ist es, was man gegenwärtig allgemein und ausschließlich unter dem konstitutionellen System versteht und was das politische Glaubensbekenntniß der heutigen konstitutionellen Partei ausmacht.

Die jetzige konstitutionelle Partei behält die theoretischen Begriffe Montesquieu's bei, von der legislativen und exekutiven Gewalt, von der Theilung und dem Gleichgewicht. Sie behält auch die monarchischen Formen Englands bei, ohne zu wissen, daß es die Formen der Souveränetät und nicht der exekutiven Gewalt sind. Ihr eigenes Wesen aber ist es, daß sie die entscheidende Macht der gesammten Regierung, der Legislative wie der Exekutive, in das Parlament legt. Der Ausdruck „konstitutionelles System" bezeichnet sie deshalb nicht so richtig, als der Ausdruck: „System der parlamentarischen Regierung". Ich habe bei den Verhandlungen der letzten Jahre diese Bezeichnung von ihr gebraucht, und es ist von ihr selbst anerkannt, daß sie dasjenige trifft, worauf es ankommt. Der Nerv der konstitutionellen Partei ist darum die Ministerverantwortlichkeit, in dem bestimmten (specifischen) Sinne, den sie damit verbindet. Das heißt, die Minister sollen nicht blos (negativ) vom Parlament angeklagt werden können, sei es wegen Verletzung der Verfassung, sei es auch wegen Beschädigung der Landesinteressen, sondern sie sollen in ihrer gesammten Verwaltung (positiv) des Beifalls und der Billigung des Parlaments bedürfen, und wenn diese ihnen entzogen werden, sofort ihr Amt niederlegen. Nach dem üblichen Ausdruck, sie sollen nur so lange Minister bleiben dürfen, als sie die Majorität im Parlamente haben.

Das ist also eine Verantwortlichkeit gegen das Parlament als gegen *ihren Dienstherrn*, eine vollständige Untergebenheit unter das Parlament. Eben daraus geht hervor, daß sie dem *König nicht* verantwortlich, ihm *nicht* untergeben sein können, daß sie zum König nicht als zu ihrem Dienstherrn stehen, daß sie Beifall und Billigung des Königs nicht zur Richtschnur zu nehmen haben, denn Niemand kann zweien Herren dienen. Sondern sie sollen im Amte bleiben und nach dem Willen des Parlaments regieren auch gegen den Willen des Königs und dürfen, auch wenn sie mit dem König übereinstimmen, nicht im Amte bleiben gegen den Willen des Parlaments. Die *Verantwortlichkeit* der Minister, welche das Schiboleth der konstitutionellen Partei ist, und ihre *Anklagbarkeit* durch die Kammern ist also durchaus nicht dasselbe, obwohl es gewöhnlich zusammengeworfen wird. Im Gegentheil, ein englischer Rechtslehrer bemerkt mit Recht, seitdem in England die Verantwortlichkeit der Minister bestehe, habe die Anklage der Minister aufgehört. Ganz natürlich, so lange die Minister die Diener des Königs waren, auf seinem Willen standen, bedurfte das Parlament für den Nothfall, um sich gegen sie zu schützen, der Anklage. Seitdem aber die Minister die Diener des Parlaments geworden sind, auf seinem Willen stehen, hat es das nicht nöthig, sondern es beseitigt sie ohnedas einfach durch sein Votum, gewissermaßen: es entläßt sie. Mittelst dieser Ministerverantwortlichkeit bestimmt denn das Parlament die Person der Minister und die gesammte Regierung, der König hat nur die formelle Ernennung der Minister, welche die Abstimmungen des Parlaments ihm bezeichnen, und die formelle Erlassung der Anordnungen, welche die Minister nach Sinn und Willen des Parlaments ihm angeben.

Die konstitutionelle Partei räumt deshalb dem König alle die Rechte und Prärogativen ein, welche das Wesen und die Würde des Königthums erheischen: er ernennt alle Beamte, Richter, Gesandte, Offiziere, er ist der Oberbefehlshaber der Armee, er beschließt über Krieg und Frieden, er hat das sogenannte Veto, er beruft das Parlament — was könnte man noch mehr für den König ansprechen? — allein, er darf diese Rechte nicht ausüben nach seinem

Willen und Urtheil, sondern die verantwortlichen Minister üben sie aus in seinem Namen, aber nach dem Willen des Parlaments. Der König hat das Recht des Krieges und Friedens, das heißt im konstitutionellen Sinn, wenn der König den Frieden will, so beschließen die Minister, gestützt auf die Majorität des Parlaments, den Krieg. Der König ernennt die Richter, das heißt im konstitutionellen Sinn, wenn der König Richter von der einen Farbe will, so ernennen die Minister im Geiste der parlamentarischen Majorität Richter von der andern Farbe. Selbst das Veto kann er nicht ausüben. Denn die Minister hüten sich wohl, sich ihrem Dienstherrn, dem Parlamente, zu widersetzen, und thäten sie es, so verlören sie damit die Majorität und müßten abtreten und ihre Nachfolger ertheilten die Sanktion. Der König steht so mitten in dem Reichthum seiner Rechte und Prärogativen ähnlich dem Tantalus: so wie er eins derselben gebrauchen will, weicht es zurück und er erhascht blos den Schatten, die Ministerverantwortlichkeit. Das ist es, was die konstitutionelle Partei durch den Spruch ausdrückt: le roi règne, mais il ne gouverne pas. Das heißt, der König ist formell und nominell der Souverän, aber materiell und dem Erfolge nach hat er keine Macht an der Regierung.

Nur ein Mittel gewährt die konstitutionelle Partei dem König gegen diese absolute Abhängigkeit von der Majorität des Parlaments, das ist die Auflösung der Kammern. Aber auch das ist nur scheinbar. Denn einmal ist es ja erfolglos, so wie die neuen Wahlen dieselbe Majorität ergeben, und sodann ist es von der konstitutionellen Partei gar nicht dazu ertheilt, den König selbständig zu machen, sondern nur dazu, den Willen der Wähler zu konstatiren. Es soll ein Schutzmittel sein gegen das Parlament, aber nicht für den König, sondern für das Volk, soll die Parlamentsmajorität in der Unterwürfigkeit unter die Volksmajorität erhalten. Deshalb darf der König auch das Recht der Kammerauflösung nur gebrauchen auf Rath der verantwortlichen Minister, also auf Billigung eines künftigen Parlaments, und findet er keine Minister, die auf dieses künftige Parlament vertrauen, so kann er nicht auflösen. Er hat die Macht der Kammerauflösung nicht, um Herrscher zu sein, son-

dern nur um zu ermitteln, wem er unterthan zu sein habe. Er appellirt von der Majorität des Parlaments, als seinem nächsten Gebieter, an die Majorität des Volks, als den noch höheren Gebieter, aber er kommt aus seiner absoluten Unterwürfigkeit nicht heraus.

Eben darum wird aber auch ein König niemals friedlich sich zu diesem System verstehen. Wie könnte je ein Fürst, dem nicht alle männliche Gesinnung abgeht, darein willigen, das bloße Symbol der Gewalt zu sein, statt die wirkliche Gewalt; seine Minister nach dem Willen des Parlaments regieren zu lassen, statt nach seinem eigenen. Es bedarf deshalb der Mittel und Einrichtungen, ihn gegen seinen Willen hierzu zu nöthigen, und das System dieser Mittel bildet eben das konstitutionelle System.

Obenan unter diesen Mitteln steht die jährliche Steuer- und Budgetverweigerung. Von jeher und in allen Staaten germanischer Völker hatten die Reichs- oder Landstände das Recht, Steuern zu willigen und Steuern zu weigern. Aber dieses Recht war ein beschränktes. Das Kammergut unterlag keiner Bewilligung, und die hergebrachten gesetzlichen Steuern durften nicht verweigert werden. Mit diesen aber reichte man zur Noth für das Bedürfniß der Regierung aus, nur ein Supplement bildeten die freiwilligen (verweigerbaren) Steuern. Die Ausgabe vollends war in der Regel unabhängig von den Landständen. Selbst in dieser Einschränkung konnte das fortgeschrittene Staatsbedürfniß der neuern Zeit die willkürliche Steuerverweigerung nicht mehr ertragen. In allen größern Staaten, die eine politische Aufgabe zu lösen hatten, wurde sie gebrochen; und ist auch solcher gewaltsamer Bruch nicht zu loben, so ist doch eine Umgestaltung derselben, nach dem Maßstabe eines gesicherten Staatshaushalts, geboten. Gegenwärtig aber verlangt die konstitutionelle Partei auf dem Festlande — nach dem Vorbild Englands und in der That den englischen Zustand noch weit überbietend —, daß die Kammer das Recht haben müsse, jährlich das ganze Budget, sämmtliche Einnahmen und sämmtliche Ausgaben grundlos zu verweigern, wonach denn keine Einnahme mehr erhoben, kein Posten mehr verausgabt werden darf. Durch dieses Recht kann sie,

wenn sie es für gut findet, den ganzen Staatshaushalt und was die nothwendige Folge ist, den ganzen Staat aufhören machen, dem König faktisch die Regierung interdiciren. Man vergegenwärtige sich nur die Wirkung solcher Budgetverweigerung. Das Heer muß sich auflösen, da es keinen Sold mehr erhält, auch die Polizei und ihr Schutz hört aus gleichem Grunde auf, die Gefängnisse öffnen sich, weil die Schließer nicht mehr bezahlt werden, die Gerichte stehen still, die Lehranstalten gehen ein, die Straßen werden nicht mehr unterhalten, kurz, das Volk kehrt wieder in den Naturstand oder das goldene Zeitalter zurück, da jeder, sich selbst überlassen, thun kann was ihm gefällt. Da nun der König unmöglich den Staat also aufhören, das Volk in den Naturstand zurückkehren lassen kann, so ist er genöthigt, den Kammern, damit sie das Budget nicht verweigern, jeden Willen zu gewähren, sohin der parlamentarischen Regierung sich zu unterwerfen. Freilich könnte man dieser Argumentation eine umgekehrte entgegenstellen. Der König könnte sagen: der Stillstand und die Auflösung des Staates ist euer Schade, d. i. der Schade des Volkes, das ihr vertretet. Beliebt es euch, diesen Zustand herbeizuführen, so mögt ihr es haben. Verweigert die Ausgaben für die Beamten, die Gerichte, Staatsgläubiger u. s. w., gut, so will ich sie nicht machen. Oder verweigert die Steuern für sie, so will ich sie auch nicht erheben. Sehet, wohin ihr kommt. Jedenfalls ist die Budgetverweigerung, sei es die totale oder theilweise, wie die konstitutionelle Partei sie fordert und ihre Anwendung empfiehlt, mit einer Unlauterkeit behaftet: es sollen Ausgaben, die an sich als nothwendig und pflichtmäßig anerkannt werden, dennoch verweigert werden, um dadurch anderweite Zwecke zu erreichen, dem König Maßregeln aufzunöthigen, die nach der Verfassung in seiner Freiheit, d. h. seinem Urtheil liegen.

Ein anderes Mittel ist noch die möglichste Ausdehnung der Ministeranklage: daß die Minister nicht blos wegen Angriffs auf die Verfassung (sie zu beseitigen, zu untergraben), sondern wegen jeder verfassungswidrigen Handlung, die ja oft gar nicht zu vermeiden ist, noch mehr aber, daß sie selbst wegen Unzweckmäßigkeit der Regierung, also völlig arbiträr, verurtheilt werden können. Dar-

nach müssen sie in beständiger Furcht vor dem Parlament sein, das sie an Leib und Leben strafen kann, während der König ihnen nichts schaden kann, und werden deshalb sich nach dem Willen des Parlaments und nicht des Königs richten.

Endlich kommen noch dazu die allgemeinen Mittel, durch welche man, abgesehen von der Regierungsform und Parlamentsverfassung, das Königthum dem Volke und dem Mittelstande unterwürfig zu machen sucht, die früher erwähnt wurden: der Verfassungseid der Armee, die Bürgerwehr, die Freiheit der Tagespresse, das Schwurgericht u. s. w.

Als Kern des Systems jedoch, als oberster Glaubensartikel der konstitutionellen Partei gilt immer die Steuer- und Budgetverweigerung. Sie ist der Zauberstab, nach welchem sie ausgeht, und hat sie ihn errungen, so bedarf es nur einer Berührung, um den Staat stille stehen zu machen und, da der König, um sich vom Banne zu lösen, alles gewähren muß, das Heil der parlamentarischen Regierung hervorzurufen.

Es leuchtet hiernach ein, daß das System der jetzigen konstitutionellen Partei etwas ganz anderes ist als die ursprüngliche konstitutionelle Theorie Montesquieu's. Montesquieu will Gleichgewicht der Gewalten, die liberale Partei will Uebergewicht, ja Obergewalt des Parlaments. Montesquieu will ein wirkliches Veto, eine wirkliche selbständige Exekutive, die liberale Partei das alles nur als Schein. Montesquieu will daher die Ministeranklage nur wegen wirklicher Gesetzesverletzung, führt die Steuerverweigerung nicht als den Hebel des konstitutionellen Systems und der politischen Freiheit auf und weiß noch nichts vom Appell an die Wähler, der dem König beim Widerstande gegen das Parlament Pflicht sein soll. Dennoch hat die liberale Partei die Montesquieuschen Erinnerungen beibehalten. Sie beruft sich noch immerdar für ihre Forderungen, z. B. die Steuerverweigerung, auf das Gleichgewicht der Gewalten.

Das System der konstitutionellen Partei ist also nicht: daß der König eingeschränkt sei durch eine Landesvertretung mit bestimmten Rechten der Zustimmung und der Verweigerung, nicht daß eine

Verfassung bestehe, eine bestimmte Rechtsordnung, welche den König bindet. Dies alles wollen auch solche, welche die entschiedensten Gegner des konstitutionellen Systems sind. Sondern das Wesen dieses konstitutionellen Systems ist, daß der König zum willenlosen gehorsamen Werkzeug wird in der Hand der Majestät des Parlaments oder der Wähler des Parlaments. Er bleibt ausgestattet mit allen Attributionen und allem Glanze der Souveränetät; alles geschieht nur in seinem Namen kraft seines Ansehens; die Formen der Unterwürfigkeit werden gegen ihn gebraucht. Aber er kann kraft seiner Souveränetät doch nichts vornehmen, als was ihm befohlen wird. Aus diesem Grunde ist das konstitutionelle System, wie ich schon in einer früheren Vorlesung anführte, so annehmbar für die Bourgeoisie. Sie hat sich in den Besitz des Parlaments und der Versammlungen, welche das Parlament wählen, gesetzt durch Abschaffung der Stände einerseits und Einführung des Census andererseits, d. i. durch Beseitigung der Aristokratie und des peuple. Wenn sie nun mit Hülfe der parlamentarischen Regierung den König unter das Parlament bringt, so wird sie schlechthin die Gewalt im Staate. Das Königthum abzuschaffen, ist ihr deshalb bei weitem nicht so nützlich, als das Königthum in seiner ganzen Macht und Herrlichkeit bestehen zu lassen, es aber in dieser ganzen Macht und Herrlichkeit in ihren eigenen Dienst zu nehmen. Ihr Vortheil ist nicht die Republik, sondern das Bürger-Königthum.

Elfte Vorlesung.

Meine Herren!

Wenn auch die Forderung parlamentarischer Regierung der Hauptcharakter der konstitutionellen Partei ist, wie ich Ihnen ausgeführt habe, so hat sie doch auch noch einen anderen Charakterzug, der hinzugenommen werden muß, um ihr Wesen zu erschöpfen, das ist: die Forderung einer Konstitutionsurkunde, einer Charte, und die Bedeutung, welche sie derselben giebt. Wie jene Forderung den materiellen Charakter, so bildet diese den formellen Charakter der konstitutionellen Partei.

Es soll nämlich die gesammte Verfassung des Staates durch Einen Akt in Einer Urkunde festgesetzt werden, so daß nichts als verfassungsmäßiges Recht gilt, was nicht in dieser Urkunde steht, oder als Novelle ihr angefügt wird, also kein von ihr unabhängiges Gesetz älterer oder neuerer Zeit, noch weniger ein Herkommen. Damit ist also das ganze öffentliche Recht der Vergangenheit vernichtet, so daß selbst für die Fälle, welche etwa in der Charte nicht bedacht wären, was ja so häufig sich findet, z. B. Apanage, Regentschaft, nicht auf dasselbe zurückgegangen werden darf*); und es ist nicht minder für die Zukunft alles in den Lebensverhältnissen thatsächlich in Sitte und Herkommen sich festsetzende Recht aus-

*) Die preußische Verfassungsurkunde hat wenigstens in dieser Beziehung eine rühmliche Abweichung von der konstitutionellen Schablone, daß sie (Art. 109) die Fortdauer aller Gesetze, die nicht durch die Verfassung aufgehoben sind, ausspricht, also auch älteres Recht anerkennt. Freilich ist dieser Grundsatz in Widerspruch oder doch Verschiedenartigkeit mit der sonstigen ganzen Form der Verfassungsurkunde und daher auch die vielen Streitfragen, z. B. über Fortdauer der Provinzialstände.

geschlossen. Mit anderen Worten: Grundforderung der konstitutionellen Partei ist die Kodifikation des Staatsrechts im strengsten Sinne. Ferner, es soll diese Verfassungsurkunde, sowie alle späteren Gesetze, welche die Verfassung betreffen, nicht auf dem gewöhnlichen Wege der Gesetzgebung — sei es durch die Autoritäten des alten Typus oder selbst durch die neu angeordneten, den König mit den beiden Kammern — zu Stande kommen, sondern durch einen Urakt des Volkes: daß es eigen hierfür Versammlungen wählt, eigen hierfür Mandat ertheilt. Dies ist die Unterscheidung konstitutioneller und gewöhnlicher Gesetze, die Unterscheidung konstituirender und legislativer Versammlungen, die durch die Revolution aufkam und vordem in Europa nicht existirte.

Es handelt sich hierbei nicht darum, gewisse Gesetze als Verfassungsgesetze von den anderen dem Grade nach zu unterscheiden, so daß ihre Abänderung größeren Erschwerungen unterliegt. Das ist eine Sache, um deren Angemessenheit sich streiten läßt. Sondern hier werden Verfassungsgesetze und andere Gesetze in einem generischen Unterschied, ja geradezu in einem Gegensatz zu einander gefaßt. Es beruhen darnach die konstitutionellen Gesetze und die gewöhnlichen Gesetze auf einer ganz anderen Autorität. Die gewöhnlichen Gesetze auf der Autorität der gesetzgebenden Gewalt, des Königs und der Kammern, die konstitutionellen auf der unmittelbaren Autorität des Volkes, von denen König und Kammern selbst erst die ihrige ableiten. Eben so tagen und beschließen die legislativen Versammlungen kraft der bestehenden Verfassung, die konstituirenden Versammlungen kraft eines Urmandates des Volkes. Kurz, andere Gesetze gehen von dem Staate als einem bestehenden aus, die Charte aber ist die Errichtung des Staates durch das Volk. Man denkt sich dabei das Volk als außer dem Staate, durch keine bestehende Verfassung und keine bestehende Autorität gebunden und beschränkt, so daß es durch den Akt der Charte dieselben erst über sich setzt.

In diesem Geiste hat man in Frankreich, in Belgien und selbst in Deutschland konstituirende Versammlungen berufen, welche im Namen des Volkes den Staat neu gründen und seine legislativen

und exekutiven Autoritäten einsetzen sollten, gleich als wenn das alles bis jetzt gar nicht oder nicht rechtmäßig bestanden hätte. In den Instruktionen (cahiers), welche 1789 die Wähler den Abgeordneten noch nach alter Sitte mitgaben, befindet sich ganz gewöhnlich die: das französische Volk beschließt die Monarchie und beruft auf den Thron Louis Bourbon in erblicher Weise. Man hat dann in Frankreich folgerichtig den Grundsatz aufgestellt — Mirabeau namentlich hat ihn behauptet —, daß der König gegen die konstituirende Versammlung nicht ein Veto haben könne wie gegen die legislative, weil er ja das Veto selbst erst durch die konstituirende erhalte. Der gleiche Grundsatz wurde auch in Deutschland von der Nationalversammlung zu Frankfurt geltend zu machen gestrebt entgegen dem klaren positiven Recht, aber glücklicherweise nicht mit demselben Erfolg. Nach eben dieser Auffassung verordnet ein Artikel der belgischen Verfassung, daß, wenn der König und beide Kammern eine Abänderung der Verfassungsurkunde beschließen, dieselbe noch nicht gültig ist, sondern nunmehr die Kammern von Rechtswegen aufgelöst sind und neue vom Volk besonders für diese Abänderung gewählt werden müssen. Eine ähnliche Bestimmung enthält auch die Verfassung der französischen Republik von 1848.

Es ist eine Konzession, ein Nachlaß von der Strenge ihres Princips, wenn die konstitutionelle Partei sich dazu versteht, für Abänderungen der Konstitution kein besonderes Mandat des Volkes zu erheischen. Das Geringste aber, auf dem sie besteht, ist — außer der größeren oder geringeren Erschwerung der Abänderung — doch immer der Grundsatz, daß die Verfassung nicht stillschweigend (implicite) abgeändert werden darf durch Erlaß eines von ihr abweichenden anderen Gesetzes, ja daß es in solchem Fall gar nicht genügt, gleichzeitig dieses Gesetz und ihre Abänderung zu beschließen, sondern daß die Abänderung der Verfassungsurkunde vorausgehen — wie meistens es gefordert wird, daß sie perfekt sein müsse, bevor zu der Erlassung solches Gesetzes geschritten werde. So z. B., wenn die Verfassung ausspricht: die Gemeinden verwalten ihre Angelegenheiten durch gewählte Vorstände, und es findet sich bei Erlaß der Gemeindegesetze, daß in einer Provinz oder einer Gegend das

nicht möglich ist, sondern hier durch die Regierung die Vorstände bestellt werden müssen, so ist es nicht zulässig, dieses in dem Gemeindegesetz selbst auch unter den Erfordernissen der Verfassungsänderung (größere Stimmzahl, wiederholte Lesung) zu beschließen, sondern es muß der Paragraph der Verfassung geändert werden, ja, wie es von der konstitutionellen Partei bei uns gefordert wird, es muß zuerst die Aenderung des Paragraphen der Verfassung von den drei Faktoren der Gesetzgebung beschlossen sein, bevor diese Bestimmung der Gemeindeordnung erlassen werden darf. Denn dies ist unerläßlich, um den Gedanken anschaulich zu halten, daß die Konstitution die Errichtung des Staates, der Grund alles Rechts und alles rechtlichen Ansehens ist, die Gesetzgebung dagegen ein Werk des kraft der Konstitution bestehenden Staates.

Wenn nun die konstitutionelle Partei bei der Forderung der parlamentarischen Regierung sich auf England gleich als Musterstaat der konstitutionellen Monarchie und darum als unabweisbare Autorität beruft, so verleugnet sie bei diesen die Konstitutions-Urkunde betreffenden Forderungen ihren Musterstaat, ihre Autorität vollständig. Denn in England findet sich von dem allen das Gegentheil. England hat keine Charte. Die Verfassung beruht dort auf lauter einzelnen unabhängigen Gesetzen aus allen Jahrhunderten und beruht noch mehr auf Herkommen und auf Gebrauch. Sie datirt nicht von Einem Momente, ist nicht das Werk Eines (den Staat gestaltenden) menschlichen Gedankens, sondern der bildenden Macht der Natur und der Geschichte. England kennt auch den Unterschied nicht zwischen Verfassungsgesetzen und anderen Gesetzen, Gesetz ist Gesetz, der König gelobt nicht nach der Verfassung, sondern nach den Gesetzen des Landes zu regieren, und es kennt noch weniger den Unterschied konstitutirender und legislativer Versammlungen. Es ist eben die Eine auf ihrem eigenen Ansehen ruhende Obrigkeit des Staates, König und Parlament, welche in gleicher Weise, unter denselben Formen und kraft derselben Gewalt und erhabenen Stellung über dem Volke das geringste Gesetz und die tiefgreifendste Abänderung der Verfassung einführt. Auch wurde von den entschiedensten Whigs zu keiner Zeit die Forderung ge-

stellt, die Verfassung zu kodificiren oder konstitutionelle und andere Gesetze zu unterscheiden.

Alles das gehört eben specifisch dem System der französischen Revolution an, und ist darum selbst dem englischen Whiggismus, da er aus einer anderen Wurzel stammt, fremd. Es ist nämlich Ausfluß der grundsätzlichen Emancipation des Menschen von Gott und der Natur, der grundsätzlichen Basirung des ganzen öffentlichen Zustandes blos auf den Willen des Menschen, des Volkes.

Durch die Konstitutionsurkunde wird alles vernichtet und unmöglich gemacht, was naturwüchsig oder geschichtlich durch Gottes Fügung entsteht, und ist der gesammte Rechtszustand blos ein Werk des menschlichen Willens in vollständiger, systematischer Bewußtheit und ausdrücklicher Erklärung. Durch die Unterscheidung konstitutioneller Gesetze und anderer Gesetze, konstituirender Versammlungen und legislativer Versammlungen bewährt sich die Volkssouveränetät, daß das Volk über dem Staate und Urheber des Staates ist, alle Autoritäten nur durch dasselbe eingesetzt sind.

Daß nun die Konstitutionsurkunde — die Kodifikation des Verfassungsrechtes — kein Gewinn und Fortschritt ist, dürfte die Erfahrung von mehr als einem halben Jahrhundert, die in allen Ländern die gleiche war, hinlänglich dargethan haben. Selbst wenn man die Trefflichkeit aller der Einrichtungen zugeben wollte, die durch die Konstitution eingeführt wurden: der Kammern, der Preßfreiheit, des Schwurgerichts u. s. w., müßte man dennoch die Zuträglichkeit ihrer gleichzeitigen Einführung und vollends dieser Form ihrer Einführung bestreiten. Um das uns am nächsten liegende Beispiel zu nehmen: war es denn in Preußen ein Moment so besonderer Erleuchtung, da die Minister, die eben erst ihr Amt übernommen hatten, unter der Gunst des Berliner Belagerungszustandes, in fortwährendem Kampf mit der noch vor Kurzem allgewaltigen Nationalversammlung, in der Burg des Kriegsministeriums etliche Tage und Nächte beriethen oder berathen ließen, damit am 5. Dezember ein ganz neuer Staat Preußen publicirt werden konnte? Ja, kann es überhaupt unter irgend welchen Verhältnissen einen Moment geben, in welchem man durch Eine gleichzeitige totale

Umwandlung aller Institutionen des Landes den Staat besser bestellt, als wenn man sie einzeln eine jegliche fortbildet, je nachdem sich ihr Bedürfniß fühlbar macht und ihr die volle Aufmerksamkeit zugewendet ist? Ist ferner nicht schon die systematische Form ein Unheil, weil sie den Anschein giebt, daß Einrichtungen wie das Königthum, die Unabhängigkeit der Gerichte, die älter und heiliger sind als die Verfassungsurkunde, erst durch die Verfassungsurkunde ihre Geltung und Heiligung erlangen; weil sie den Anspruch macht: den öffentlichen Rechtszustand zu erschöpfen, und so die nicht vorbedachten Verhältnissen rechtlos macht; weil sie Gebiete und deren Anordnung, die wirklich nicht im Zusammenhang, wenigstens nicht in so engem Zusammenhang stehen, mit Willkür unauflöslich aneinander kettet; weil sie die Mannigfaltigkeit der lebendigen Zustände in abstrakte Gemeinplätze zusammenfaßt — wie Gleichheit vor dem Gesetze, Gleichheit der Besteuerung, Freiheit der Lehre, Freiheit des Eigenthums —, die dann entweder als müßige Redensarten in der Urkunde stehen oder dem Leben Gewalt anthun und Zerstörung anrichten? Selbst wenn man in Preußen der Bewegung alle Einrichtungen, die sie forderte, eben so zugestehen wollte, als es geschehen ist, wäre es nicht besser gewesen, sie wenigstens in einzelnen unabhängigen Gesetzen zu geben, durch ein Gesetz die Landesvertretung mit zwei Kammern zu errichten, durch ein anderes die Censur aufzuheben und die Presse zu regeln, durch ein drittes die Schwurgerichte einzuführen, daß wenigstens der Schein vermieden wurde, als setze diese Verfassung alles erst neu ein und solle alles neu machen? Vollends nun die Einführung einer Verfassungsurkunde durch Beschluß und Autorität einer souveränen, den Staat konstituirenden Volksvertretung ist die Blüthe der Revolution, ist der Untergang der wahrhaften Ordnung. Sie vernichtet mit Einem Schlage die Geltung alles bisherigen Rechts, das Ansehn aller bisherigen Obrigkeiten und damit auch das gesammte Rechts- und Gehorsamsbewußtsein des Volkes. Sie läßt nichts Bindendes übrig, als allein den momentanen Willen der Volksvertreter und etwa zuletzt der Wähler. Sie gründet sichtbar und nachdrücklich die ganze verpflichtende Macht der gesellschaftlichen Ordnung nicht auf eine

Sanktion der sittlichen Macht über den Menschen, sondern blos auf der Menschen eigenes Belieben und Festsetzen. Nicht viel anders verhält es sich mit den sogenannten vereinbarenden Versammlungen, bei welchen man zwar den König noch als eine Autorität und einen Faktor für Errichtung der Verfassungsurkunde anerkennt, aber doch außerdem alle bisherige Verfassung als rechtlich aufgehoben und höchstens als einstweilen thatsächlich fortbestehend betrachtet. Denn dadurch wird gleichfalls eine momentane Rechtlosigkeit verkündet, und muß, falls König und Volksvertretung sich nicht einigen, entweder, weil man doch eine Verfassung nicht entbehren kann, der König doch zuletzt der Volksvertretung unterworfen werden, oder aber die Permanenz der Rechtlosigkeit eintreten. So hat ja im Sommer 1848 selbst ein Gerichtshof als Motiv eines freisprechenden Urtheils angeführt, daß das Verbrechen des Hochverraths, das seinem gesetzlichen Begriffe nach Umsturz der Verfassung sei, gegenwärtig, da keine Verfassung bestehe, auch nicht begangen werden könne. Minder schädlich könnte die Einrichtung scheinen, daß man die Verfassungsurkunde für künftige Abänderung größeren Erschwerungen als andere Gesetze unterwirft, ohne daß dadurch irgend etwas an dem Bestehenden in Frage gestellt wird. Dennoch wurde merkwürdiger Weise in einem Artikel der Times während der Periode unserer Revolution ausgeführt, das ganze Unheil auf dem Festlande rühre nur davon her, daß man den in England völlig unbekannten Unterschied zwischen konstitutionellen und anderen Gesetzen mache. Das klingt nun allerdings paradox und ist auch gewiß übertrieben. Allein von Nachtheil bleibt dieser Unterschied immer.

Schon daß er eine kodificirte Verfassung voraussetzt, ist ein Nachtheil. Dann zieht er eine zufällige Grenzlinie, die unbedeutendsten Paragraphen, die in der Verfassungsurkunde stehen, unterliegen schwereren Erfordernissen, als die wichtigsten Einrichtungen außerdem (z. B. Ehegesetze). Vollends aber, wenn ein besonderes Volksmandat für Abänderung der Charte gefordert wird, so wird damit der Gedanke bekundet, daß das Volk die Verfassung und die Staatsautoritäten eingesetzt habe und ihnen die Heiligkeit verleihe,

und damit das revolutionäre Bewußtsein immer rege erhalten. Die in Preußen so nachdrücklich vertretene Forderung, daß die Abänderung der Charte jedem von ihr abweichenden Gesetze vorausgehen müsse, hat noch besondere Inkonvenienzen, indem nach der Weise dieser Kodifikation die Charte meist generelle Sätze enthält, welche in den Gesetzen erst ihre specielle Durchführung erhalten sollen, und man danach die allgemeine Regel festsetzen soll, bevor man das besondere Bedürfniß übersieht, und die Verfassung in Hinblick auf Gesetze ändern soll, bevor man sicher weiß, wie die Beschlüsse über diese ausfallen werden*).

Es kann immerhin bei großen Katastrophen gleichzeitig eine Reform durch eine große Zahl der öffentlichen Einrichtungen zugleich gemacht werden — was nie eine erfreuliche Sache ist —, und kann diese dann in Einer Urkunde publicirt werden; aber es soll nur nicht in Form der Kodifikation, d. i. in der Form, Alles, auch das Fortbestehende, neu zu sanktioniren, oder ein erschöpfendes Ganzes zu geben, geschehen. — Es kann immerhin bei einer solchen oder bei anderer Veranlassung eine feierliche Deklaration erfolgen, in welcher der König gewisse Einrichtungen und Grundsätze besonders und nachdrücklich verbürgt; aber sie darf nicht den Charakter des Gesetzes, sondern nur der Bestätigung des Gesetzes haben, gleich der englischen Deklaration der Rechte und der deutschen Assekuranz der Landesfreiheiten. — Es kann immerhin eine Unterscheidung zwischen Verfassungs- und anderen Gesetzen gemacht, und können die ersteren größeren Erschwerungen der Aenderung unterworfen werden. Aber das darf nicht eine Unterscheidung der Verfassungsurkunde

*) Den revolutionären Charakter und die Schäden der Kodifikation überhaupt und insbesondere der Verfassungskodifikation habe ich ganz ausführlich schon behandelt in der ersten und den weiteren Auflagen meiner Philosophie des Rechts. Es sind dort auch die Weisen angegeben, wie da, wo durch Nothfälle ein Bedürfniß allgemeiner Gesetze vorhanden ist, ihm genügt werden kann ohne Form der Kodifikation. In der Kammersitzung von 1849/50 habe ich allerdings keine Einsprache gegen die Form der Charte erhoben, ich betrachtete diese als eine vollendete Thatsache, die zunächst nicht beseitigt werden könne, und glaubte die ganze Kraft auf die viel wichtigeren materiellen Fragen der Gestaltung der selbstständigen Macht der Krone und der christlichen Basirung des Staates verwenden zu müssen.

sein, sondern es müssen eben bestimmte Gegenstände (z. B. das Rechtsverhältniß von König und Landesvertretung, die Komposition der Landesvertretung, das Religionsverhältniß im Staate) dafür ausgezeichnet sein. In ähnlicher Weise hat das Haus der Gemeinen in England sich selbst gewisse Erschwerungen aufgelegt für jede Bill, welche neue Lasten dem Lande auflegt, desgleichen jede Bill, welche die Religion betrifft. — Da sind denn alle jene Mißstände vermieden: die Nothwendigkeit einer Urkunde, die Zufälligkeit der Grenzlinie nach Aufnahme in dieselbe und die Schwierigkeit, Generalien in der Charte und Specialien in anderen Gesetzen immer in Einklang zu erhalten.

In dieser gesammten Forderung hinsichtlich der Konstitutionsurkunde ist nun die konstitutionelle — oder, was ja insoweit dasselbe ist, die liberale — Partei auch wieder Zugführer der ganzen Revolution, und hat die übrigen, namentlich die demokratische, in ihrem Gefolge. Allein sie hat doch auch hierfür neben dem Gemeinsamen wieder eine eigene mittlere Stellung. Das ist die absolute Heiligkeit, welche sie für die Verfassungsurkunde so wie sie ist, als solche in Anspruch nimmt. Damit unterscheidet sie sich von der demokratischen Partei wie von der Partei der Legitimität.

Die demokratische Partei stellt den gegenwärtigen Willen des Volkes hoch über die Charte, selbst wenn diese von einem früheren Willensakte des Volkes herrührt. Sie nimmt daher nicht Anstand, die Charte im entscheidenden Moment zu verletzen, oder auch sie ohne Beobachtung der Form abzuschaffen. Die Partei der Legitimität stellt die göttliche und natürliche Ordnung hoch über die Charte. Sie hält sich zwar rechtlich an dieselbe gebunden, nicht minder als die konstitutionelle, weil das selbst Gottes Ordnung ist, allem Gesetz unterthan zu sein. Das gilt auch, wo die Verfassung nicht beschworen ist, wie vielmehr, wo sie der Eid besiegelt hat. Aber sie kann ihr nicht eine innere Heiligkeit zugestehen, nicht ihrem Inhalt eine Verehrung zollen, blos deshalb, weil es die Charte ist; und, die praktische Folge, sie hat nicht die geringste Scheu, sie auf gesetzlichem Wege abzuändern, und stets erneuerte Versuche solcher Abänderung zu machen.

Die konstitutionelle Partei dagegen stellt die Charte über alles. Ihr Inhalt selbst soll hoch und heilig gehalten werden um ihres Ansehns willen, man soll ihr die Ueberzeugungen und Bestrebungen unterordnen. So wollten die Konstitutionellen der Neunziger Jahre (die Feuillants) die Verfassung von 1791 um jeden Preis festhalten, alle Parteien sollten auf ihre Wünsche und Principien verzichten und sich bei ihr als endgiltigem Spruch beruhigen. So meinten viele bis auf die letzten Tage, Frankreich könne dadurch allein zu einem heilsamen Zustand kommen, daß alle Parteien die Verfassung von 1848 nicht blos nicht verletzen, sondern ihr mit Liebe und Vertrauen anhängen. Und um von einer uns näher liegenden Versammlung zu reden: als im Jahre 1851 die Kommission über das Minister-Verantwortlichkeitsgesetz eine Abänderung der Verfassungsurkunde beantragte, nach welcher nur die beiden Kammern zusammen das Anklagerecht haben sollten, wurde das — ohne Rücksicht auf Werth oder Unwerth der Abänderung — blos um der Abänderung selbst willen von der konstitutionellen Partei verworfen, gleich als ein Attentat gegen die Heiligkeit der Verfassung. Seitdem sind im Jahre 1852 die Anträge auf Abänderung der Verfassung in ungleich stärkerem Maße hervorgetreten, und haben denn auch natürlich die höchste Entrüstung der konstitutionellen Partei erregt. Selbst als Eidesbruch bezeichnete sie die Anträge, die darauf hingingen, die beschworene Verfassung auf dem von ihr selbst bezeichneten also auch beschworenen Wege abzuändern. Das geschah von derselben Partei, welche vor 1848 gegen die damals zu Recht bestehende geschichtliche Verfassung Preußens Stoß für Stoß führte, daß sie hätte aus den Fugen gehen mögen. Jene Anträge auf Abänderung gingen nach der konservativen Seite. Ich will nicht bezweifeln, daß die konstitutionelle Partei diese Strenge gegen Abänderung der Verfassung auch dann gezeigt haben würde, wenn sie unter einer günstigeren Zeitströmung nach der entgegengesetzten Seite hin gegangen, z. B. ein Antrag auf Herstellung des vollen Budgetverweigerungsrechts und ähnliche mit Aussicht auf Erfolg gestellt worden wären.

Es ist das eben die moderate Revolutionsstellung, welche die

liberale Partei überall charakterisirt. Man nimmt sich heraus, menschlich willkürlich den ganzen öffentlichen Rechtszustand neu zu machen; aber ist er einmal alt gemacht, dann soll diese Willkür aufhören, soll man in die Bahn der allmählichen Fortbildung durch seltene Aenderung einlenken. Die geschichtlich überkommene Verfassung von Grund umzuwälzen, hat man kein Bedenken, an der menschlich gemachten Verfassung irgend zu rühren, soll man Bedenken haben. Aehnlich hat man kein Bedenken, die historische Herrschaft des Königthums zu vernichten, aber die Volksmasse soll dann an der eigenmächtig aufgerichteten Herrschaft des Mittelstandes nicht rühren. Ersteres gilt als zeitgebotener Fortschritt, letzteres als Revolution.

Wohl täuscht man sich dabei auch häufig damit, als gelte es endlich einmal auf einen festen dauerhaften Rechtszustand zu gelangen, nicht alles aufs Neue wieder in Frage zu stellen; deshalb dürfe man nicht rütteln an der einmal bestehenden Verfassung, sondern solle sich innerlich mit ihr versöhnen. Als wenn das von Menschen abhinge, einen Zustand zu einem dauerhaften zu machen, der nach Naturgesetzen nicht die Bedingungen der Dauerhaftigkeit in sich trägt. Und umgekehrt, als wenn man nach der Zerstörung durch revolutionäre Gesetzgebung zuwarten dürfte mit dem Wiederaufbau und es nicht vielmehr Bedürfniß wäre, sie rasch zu beseitigen, bevor durch sie die Rechtsverhältnisse völlig ausgejätet sind, das Rechtsbewußtsein völlig erstickt ist. Was hälfe es, mit der Herstellung der Fideikommisse zuzuwarten, bis eben keine mehr existiren, oder die neue destruktive Gemeindeordnung erst dann zu beseitigen, wenn in der ländlichen Bevölkerung die Erinnerung der alten Verhältnisse: der Berechtigung der Bauernhofsbesitzer, des unmittelbaren Stimmrechts, und das ganze Bewußtsein des Bauernstandes nicht mehr besteht. Ein Redner der linken Seite sagte (1852): erst vor einem Jahr gebaut, und jetzt schon wieder einreißen! Ihm ist zu erwiedern: Solche Forderung der inneren Heilighaltung, der Pietät, der Scheu vor der Abänderung kann nur gestellt werden für eine Verfassung, welche im Lauf der Jahrhunderte (durch Gott und die Natur) sich gebildet und im Lauf der Jahrhunderte ihre Naturgemäß-

heit bewährt hat, wie die englische; oder für eine solche Verfassung, die von einem hochbegabten (gottberufenen) Genie ausging, das die vorhandenen Zustände und die tiefsten sittlichen Regungen seines Volkes in schöpferischer Kraft zu Gestalt brachte, wie die gefeierten Gesetzgeber des griechischen Alterthums oder etwa auch die preußischen Einrichtungen vom großen Kurfürsten und Friedrich Wilhelm I.; nicht aber für eine solche Verfassung, wie sie von 1789 bis jetzt gegeben worden, die an einem glücklichen Tage oder in einem glücklichen Jahre in Folge eines Aufstandes oder der Furcht vor einem Aufstande zu Stande kommt, aus dem Kopfe eines Ministeriums oder einer konstituirenden Versammlung, nach einer die menschliche Gesellschaft zersetzenden Theorie, der mehr oder minder von den alten Fundamenten abgerungen wird. Für eine solche Verfassung kann nur in Anspruch genommen werden die gewissenhafte Beobachtung und ein gewisser Anstand in der Besprechung, und nichts weiter. In England ist es konservativ, kein Jota der Verfassung abändern zu wollen, bei uns ist das Gegentheil konservativ.

Die Gegnerschaft gegen die Charte und gegen diese Ehrfurcht vor der Charte ist darum durchaus nicht Gegnerschaft gegen eine wohlgeordnete und festverbürgte Verfassung und gegen Rechte der Landesvertretung, ist nicht Liebe für ein arbiträres Regiment des Fürsten. Sondern umgekehrt, solcher Kultus der Charte als solcher, ohne Rücksicht auf die Beschaffenheit ihres Inhaltes, ist eben eine Abstraktion von göttlicher und natürlicher Ordnung, ist ein Kultus des menschlichen Willens, der mittelst ihrer in absoluter Freiheit und Selbstherrscherschaft den Staat errichtet — ist, um an einen von erhabener Stelle gebrauchten Ausdruck zu erinnern, die Vergötterung eines Blattes Papier.

Zwölfte Vorlesung.

Meine Herren!

Die Kritik des konstitutionellen Systems nach seinem allgemeinen Princip ist durch den Gang der Vorlesungen bis hierher bereits gegeben. Denn sein Princip ist kein anderes als das Princip der Revolution überhaupt und insbesondere das Princip des Liberalismus, nämlich die Volkssouveränetät und bezüglich die Souveränetät des Mittelstandes. Der Grund des konstitutionellen Systems ist doch nur der: der König, weil er eine Autorität über dem Volke ist, soll nicht herrschen und regieren, sondern das Parlament, die Kammern sollen herrschen, weil sie das Volk selbst sind oder doch vom Volke mittelst der Wahlen abhängen.

Es ist nun diese Umkehrung des Verhältnisses, daß die Unterthanen über der Obrigkeit seien, statt die Obrigkeit über den Unterthanen, überhaupt nicht zu rechtfertigen. Es ist aber auch die besondere Durchführung dieser Umkehrung durch das konstitutionelle System nicht zu rechtfertigen. Den König beizubehalten und ihn zum willenlosen Werkzeug der Majorität des Parlaments machen, ist gegen die Würde des Königs, d. i. der bestimmten Person des Königs, ist aber auch gegen die Würde der Obrigkeit überhaupt. Denn einen Mann an die Spitze stellen, der die Autorität vorstellen und der doch keine Autorität haben soll, ist eine Verleugnung der Autorität an sich. Man kann die Republik nicht tadeln, denn es ist kein Gebot, daß alle Staaten monarchisch sein müssen, aber man kann das konstitutionelle System tadeln. In der Republik hat der Magistrat selbständig sein Gewissen und Urtheil und ist nicht genöthigt, sein Amt zu behalten, der konstitutionelle König muß alle seine

Rechte nach dem Gewissen und Urtheil Anderer ausüben und kann überdies nicht einmal sein Amt niederlegen.

Eben so wenig sind die Mittel zu rechtfertigen. Das Steuerverweigerungsrecht hat seine Beziehungen und seine Rechtfertigung nur für den Staatshaushalt, es soll dazu dienen, das Land gegen unnöthige oder unzweckmäßige Auflagen und Ausgaben zu sichern; hier aber wird es gebraucht für anderweite Zwecke, die mit dem Staatshaushalt gar nicht zusammenhängen. Die Kammern weigern die Steuern und das Budget, die sie als nothwendig und zweckmäßig anerkennen, damit der König andere Minister nehme, damit er eine Aenderung der Gerichtsverfassung u. s. w. zugestehe; und sie verweigern sie, um ihn zu etwas zu nöthigen, was nach der Verfassung gerade auf Freiheit stehen soll. Ueberdies noch ist es ein ungerechtfertigtes Verhalten gegen den König, ihn zu der Regierung zu verpflichten und ihm dennoch die Mittel dazu zu versagen.

Endlich auch die Ministeranklage und deren Ausübung ist nicht gerechtfertigt. Die Strafrechtspflege wird dadurch nicht auf den Grund der Gerechtigkeit gestellt, sondern auf den Grund der politischen Zwecke, indem nicht, wie überhaupt bei Vergehen, blos Schuld und Strafe in Betracht kommen, sondern die Minister in Furcht und Abhängigkeit gehalten werden. So wird der Staatshaushalt auf ein anderes Fundament gestellt als auf das Bedürfniß des Landes, es wird das Strafrecht auf ein anderes Fundament gestellt als auf die Gerechtigkeit.

Allein gerade für diese Mittel, für die parlamentarische Regierung, hat die konstitutionelle Partei eine anscheinend gewichtige Bestätigung an dem Vorbilde Englands, und dies bedarf einer näheren Untersuchung.

Die Verfassung Englands ist der großartigste, vollendetste, befriedigendste öffentliche Zustand, den die neuere Zeit bietet. In England aber besteht gegenwärtig gerade ein ähnliches Verhältniß zwischen König und Parlament, wie die konstitutionelle Partei es anstrebt. Dort liegt der Schwerpunkt wirklich im Parlament und namentlich im Hause der Gemeinen. Dort hat sich wirklich die Praxis gebildet, daß die Führer der Partei, die im Parlamente und

bei den Wahlen die Majorität hat, Minister werden und mit ihrer Partei, fast unabhängig vom König, regieren. Dort bestehen wirklich verfassungsmäßige Einrichtungen, durch welche das Parlament den König unbedingt zu Allem nöthigen kann: die jährliche Budgetverweigerung, obwohl nicht so unbegrenzt, als man sie auf dem Festlande will, die jährliche Verweigerung des Subordinationsgesetzes für die Armee, sohin der Armee selbst, eine arbiträre, fast unbegrenzte Anklage und Verurtheilung der Minister wie aller Unterthanen durch das Parlament. Kurz, dort besteht wirklich die parlamentarische Regierung, und ist die Macht der That nach beim Parlament und nur dem Schein nach beim König.

Darf man nun aber eine Einrichtung, die einer großartigen befriedigenden Verfassung entnommen und nachgebildet ist, verwerfen, ja sie gar als revolutionär und destruktiv verwerfen?

Meine Antwort darauf ist die alte Wahrheit: Si duo faciunt idem, non est idem. Die parlamentarische Regierung, wie sie in England als die Frucht der englischen Geschichte und Zustände besteht, und die parlamentarische Regierung, wie sie bei uns ohne die Wurzeln und den Stamm der englischen Geschichte und der englischen Zustände bestehen soll, sind zwei von Grund aus verschiedene Dinge.

Vor allem hat die parlamentarische Regierung in England einen anderen Ursprung als bei uns.

So weit sie in England aus Princip hervorgegangen ist und auf Princip beruht, ist es dort der Geist des Puritanismus und des Reiches der Heiligen, auf dem Festlande der Geist der Revolution, deren wesentlichen Unterschied, ja Gegensatz, ich Ihnen schon dargelegt habe; dort mehr die Neigung zur Republik, zum Uebergewicht des gegliederten, ständisch abgestuften Volkes über den König, hier die Volkssouveränetät, gleiche Theilnahme aller Individuen an der obersten Gewalt; dort mehr der Gedanke der innersten Uebereinstimmung aller Elemente und darum die Forderung einer enormen Majorität (100 Simmen mehr schien ehedem das Minimum, um ein Gesetz als angenommen zu betrachten), hier der Gedanke der äußerlichen mechanischen Majorität, man schlägt 300 durch 301;

dort mehr die Absicht eines Schutzes gegen Uebergriffe des Königs, besonders in Sachen der Religion, die kein anderes Mittel auffinden konnte, hier von vornherein Absicht, den König dem Volke dienstbar zu machen.

Aber was die Hauptsache ist, in England ist die parlamentarische Regierung zum wenigsten Ausfluß eines Princips, sondern wesentlich Folge thatsächlicher Verhältnisse und Ereignisse.

Da waren zuerst die beiden Revolutionen eine mächtige Erschütterung des Königthums, die doch nicht gleich der französischen gerade zu diesem Zwecke selbst, sonder nur zum Schutze anderer Rechte und Interessen, namentlich der religiösen, unternommen waren. Die Revolution unter Karl I. wurde zwar nachher grundsätzlich annullirt, aber sie hatte doch thatsächlich tiefe Wurzeln geschlagen. Es wurden zwar die Gesetze, welche während der Revolution ohne königliche Autorität erlassen waren, außer Kraft gesetzt, aber es blieben doch die Gesetze, welche Karl I. selbst dem langen Parlament hatte concediren müssen, und es blieb die republikanische Gewöhnung aus der Periode des Protektorats. In noch höherem Maße stärkte die Revolution unter Jakob II. das republikanische Princip. Die bis dahin schwankenden Verhältnisse, z. B. die Dispensationsgewalt des Königs, erhielten jetzt ihre bestimmte scharfe Entscheidung im antimonarchischen Geiste, die Eifersucht gegen die königliche Gewalt ward nach der gemachten Erfahrung zur herrschenden Gesinnung. Ueberhaupt aber das Bewußtsein von der Unzerstörbarkeit und dadurch von der Heiligkeit des Königthums wurde vernichtet durch eine Revolution, die nie wieder gleich der früheren ausgejätet wurde, sondern die Grundlage des öffentlichen Zustandes blieb. — Eine andere Ursache zur Schwächung der königlichen Gewalt war einerseits die wiederholte Berufung auswärtiger Dynastien, die keine Wurzel und keine Gewöhnung im Lande hatten, und andererseits die Macht der alten Aristokratie und die Macht der alten organisirten Parteien des Landes, der Tories und Whigs, an deren Spitze eben die Aristokratie stand. Es war überhaupt natürlich, daß die fremden Könige sich nicht behaupten konnten, ohne sich auf eine dieser Parteien zu stützen, deren Führern sie sich

dann mehr oder minder hingeben mußten. Dazu kommt aber noch insbesondere, daß sie wirklich ein abgesondertes Interesse gegen das Land festhielten. Wilhelm III. wurde niemals Engländer, er behielt die Vorliebe für seine Niederlande und verfolgte auf dem englischen Thron nur seine früheren großen europäischen Zwecke. Daß Georg I. nie englisch lernte, sondern mit seinem Minister lateinisch verhandelte, ist wenigstens ein charakteristisches Zeichen. Vollends aber bewegt sich unter seiner und seines Nachfolgers, Georg II., Regierung, mit welcher die parlamentarische Regierung sich festsetzte, der Kampf gerade darum, daß der König Minister will, welche seinen hannöverischen Interessen dienen, das Parlament ihm solche aufdringen will, welche das englische Interesse gegen das hannöversche wahren sollen. Daß bei solchem Charakter des Kampfes in einem Volke von starkem stolzen Nationalgefühl das Königthum erliegen mußte, war nothwendig. Da aus diesem Anlaß, sei es völlig oder vornehmlich, die parlamentarische Regierung in ihrer bestimmten heutigen Gestalt sich vollendete, so kann man wohl sagen, daß sie in England durchgesetzt wurde als Schutz gegen eine auswärtige Dynastie, der das Land angefallen war, ähnlich wie man dem katholischen Kurfürsten von Sachsen die Regierung der evangelischen Kirche abnahm.

Wie die parlamentarische Regierung also auf thatsächlichen Verhältnissen beruht und nur der Ausdruck dieser thatsächlichen Verhältnisse in der Staatspraxis ist, so entstand sie denn auch nur allmählich. Der Anfang derselben ist schon unter Karl II. unverkennbar, aber Jakob II. kam durch die Gunst der Umstände, nämlich durch eine Reaktion gegen die verbrecherischen Bestrebungen der Whigs, wieder in den Besitz der königlichen Vollgewalt, und nur sein unsinniges Unternehmen, die Religion des Landes zu unterdrücken, verhinderte die Wiederherstellung. Wilhelm III. befand sich in der übelsten Lage. Die Whigs stellten die scharfe Alternative auf zwischen Prärogativen und Freiheiten (liberties), jene seien das alte System, diese das mit der Revolution begründete, und sie verstanden unter letzterem in der That nichts anderes als die reine republikanische Regierung mit monarchischer Form. Dennoch war Wil-

helm III. an die Whigs gewiesen, durch die er berufen war; die Tories konnten es nach ihrer royalistischen Tradition nicht aufrichtig und treu mit ihm meinen, sondern hingen an der rechtmäßigen Dynastie. Er mußte deshalb viel von der königlichen Stellung aufgeben. Das preßte ihm jene bekannte Klage aus. Dennoch bestand unter Wilhelm III. noch königliches, nicht parlamentarisches Regiment. Auch noch unter der Königin Anna. Selbst Georg I. hatte noch eine königliche Stellung: er wählte und entließ seine Minister frei bis ans Ende seiner Regierung; er wählte und entließ sie häufig ganz gegen die Erwartung und gegen die Wünsche der im Parlament herrschenden Partei. Gleich bei seiner Thronbesteigung überging er das Haupt der Whigs, die seine Succession durchgesetzt und auf die er sich stützte, den Herzog von Marlborough. Später entließ er Townshend, der seinen hannöverischen Interessen nicht genug zu Hülfe kam zum allgemeinen Erstaunen, und gegen Ende seiner Regierung hatte Bolingbroke gegründete Hoffnung, durch den Einfluß der Herzogin von Kendall, nicht durch das Parlament erster Minister zu werden. Auch geschah es, daß unter seiner Regierung die Minister Stanhope und Sunderland bei dem wichtigsten Gesetze über die Geschlossenheit der Pairien eine parlamentarische Niederlage erlitten und dennoch kein Gedanke daran war, daß sie das Ministerium niederlegten; ja Walpole, der an der Spitze der Gegner ihnen die Niederlage beigebracht, war bereit und dankbar, einen untergeordneten Posten von ihnen anzunehmen. So wenig bestand damals der jetzige Grundsatz. Erst unter Georg II. entschied sich die Sache vollständig. Es hatte inzwischen Walpole das königliche Ansehen dadurch noch mehr untergraben, daß er seine und des Königs Zwecke nicht durch dieses Ansehen, sondern durch Bestechung des Parlamentes zu erreichen strebte, indem er das wohl schon länger hergebrachte sogenannte management, Behandlung des Hauses der Gemeinen, auf die Spitze trieb. Es steigerte sich die Eifersucht und der Streit um das angebliche hannöverische Privatinteresse des Königs und das englische Staatsinteresse aufs höchste. Was aber nach meiner Ansicht den Ausschlag gab, ist Folgendes: Bis dahin stand zwar der König in einer Abhängigkeit von den

Whigs, die seine Succession durchgesetzt hatten und noch stützten, aber in einer noch größeren Abhängigkeit doch standen die Whigs vom König: denn er war ihr einziger Schutz und Halt gegen die Stuarts. Trat er etwa zurück, so siegten unfehlbar die Stuarts und deren Partei, und dann ging es den Whigs ans Leben. Das ist gewiß auch der Grund, daß Georg I. so selbständig handeln konnte. Unter Georg II. aber wurde der Prätendent in der Schlacht bei Culloden (April 1746) von dem Herzog von Cumberland, zweiten Sohne des Königs, vollständig besiegt, und nunmehr hatten die Whigs keinen äußeren Feind mehr zu fürchten, und deshalb stellten sie sich jetzt rücksichtslos gegen den König. Es ist vielleicht paradox, dennoch nehme ich nicht Anstand, es auszusprechen. Ich datire den entschiedenen Untergang der königlichen Gewalt in England von dem Siege zu Culloden. Der siegreiche Herzog von Cumberland, ohne es zu ahnen, besiegte dort sein eigenes Haus. Von da ab beginnt die rücksichtslose, herabwürdigende Behandlung des Königs. Von da ab wird er genöthigt, seine bittersten und persönlichen Gegner ins Ministerium zu berufen, kann mit denen, welchen er das Vertrauen schenkt, nur heimlich verkehren, z. B. Walpole ward des Nachts durch einen vertrauten Diener zu einer Hinterpforte in den Palast gelassen. Er muß in der Thronrede das gerade Entgegengesetzte von dem, was seine eigene Ueberzeugung und Gesinnung ist, selbst mit eignem Munde verkündigen, so daß, als zur Satyre eine Pseudothronrede verbreitet wurde, welche die muthmaßlichen wahren Gedanken des Königs aussprach, und der Urheber deshalb verurtheilt wurde, der König, der davon hörte, sprach, man möge doch den Mann nicht so hart bestrafen, denn es sei diese Thronrede wahrer als die, welche er selbst gehalten. Kurz, mit diesem Momente ist die „parlamentarische Regierung" die feststehende Form und Sitte, ist die Selbständigkeit des Königs entschieden eingebüßt, so daß jede Aeußerung derselben als Abweichung von Gebrauch und Herkommen und Staatsprincip gilt, wie dies Burke („über die Ursachen der gegenwärtigen Unzufriedenheit") bei dem Versuche Georgs III. unter Lord Bute ausführt. Die Selbständigkeit des Königthums wurde auch keineswegs, wie man häufig an-

nimmt, von Georg III. bei dem großen Kampfe zwischen Pitt und Fox wieder errungen. Dieser Kampf bewegte sich um etwas Anderes. Es verhielt sich damit also: die Macht des Parlaments und damit der Whigs, welche im Parlament dominirten, und das revolutionäre Princip, wie man eben diese Unterordnung des Königs unter die parlamentarische Majorität selbst nannte, war keineswegs eine Macht des Volkes, ich sage gar nicht im demokratischen, sondern auch nur im liberalen Sinn. Es war lediglich die Macht eines eng geschlossenen Kreises von Familien. Diese großen Whigsfamilien, welche von Karl I. bis Wilhelm III. an der Spitze der Revolution gestanden hatten und die letzte unter Jakob siegreich vollbrachten, auch die protestantische Succession vorzugsweise entschieden hatten, sie waren es, welche die dem König abgenommene Macht besaßen, sie betrachteten sich als die Repräsentation der Revolution, und unter einer Regierung nach dem Princip der Revolution verstand man eben eine Regierung dieser Whigsfamilien; sie ließen auch Niemand zu höherem Amt und Gewalt, als solche, deren *Vorfahren* auf dem Schlachtfelde oder mit Sidney auf dem Schaffot geblutet hatten. Es war eine eng geschlossene Adels- und Parteiherrschaft. Diese nun strebte unter Fox nach dem Aeußersten, und diese ist es, welche Pitt niederkämpfte. Schon Pitts Vater war ein Whig neuerer Art; er basirte seine Macht und seine Opposition, die nicht minder auf Neutralisirung des Königs ging, nicht auf diese geschlossenen Familien, sondern auf die Gunst der öffentlichen Meinung und zwar vorzugsweise mittelst Erweiterung der Macht und des Ruhmes Englands nach außen. Der jüngere Pitt hatte das von seinem Vater geerbt, daß er die äußere Macht zur Hauptaufgabe machte; er fiel deshalb nicht von den Grundsätzen seines bewunderten Vaters ab, wenn er jenen alten Whigs entgegentrat. Die Stellung, die Georg III. und Pitt gegen diese Whigs unter Fox und North einnahmen, war denn auch nicht die *Selbständigkeit* der königlichen Regierung, sondern lediglich die *breitere Basis*, auf welche sie gegründet werden sollte, die Abhängigkeit des Königs vom ganzen Volke, statt blos von diesen wenigen Familien. Fox forderte nach dem seit Georg II. ausge-

bildeten Gebrauch unbedingte Unterwerfung unter die Majorität des Parlaments. Nicht die Autorität des Königs setzte ihm Pitt entgegen, sondern die Majorität des Volkes. Die Adressen der Pittschen Partei, der Brief Pitts, den Wilberforce bei seiner Wahl vorlas, alles ging nur auf diese breitere Grundlage der königlichen Herrschaft gegenüber dem ausschließlichen Recht dieser aristokratischen Familien, und nur die Gewalt dieser Familien wurde gebrochen, aber nicht die Gewalt des Königs hergestellt. Thatsächlich allerdings konnte der König sich freier bewegen dem schwankenden Elemente der Nationalgesinnung gegenüber als einem so geschlossenen und decidirten aristokratischen Kreise gegenüber. Auch wußte dieser König durch die Ueberlegenheit seines Charakters und die Begabung seines Ministers den Staat wirklich großentheils nach seinem Sinn zu lenken. Aber für Anerkennung eines selbständigen Willens des Königs war nichts errungen, von dem, was Georg II. eingebüßt, nichts wiederhergestellt; im Gegentheil, von da nähert sich die parlamentarische Regierung Englands doch wenigstens in etwas dem, was der Liberalismus des Festlandes in ihr sucht, einem Zustande, in welchem die Majorität der Wähler im Lande den Ausschlag giebt. Erst durch die französische Revolution von 1789 erwachte in England wieder das Bewußtsein von wahrhafter königlicher Autorität, und vor Allem gerade Burke, der frühere Vorkämpfer des Princips der parlamentarischen Regierung, macht dieselbe nunmehr geltend. Allein einestheils war die neue Sitte schon zu tief gewurzelt, anderntheils war der Nachfolger Georg III. nicht geeignet, das königliche Ansehen, soweit es Georg III. wieder aufgerichtet, zu erhalten, viel weniger seine Wiederherstellung zu vollenden, und so ist denn in England wirklich die parlamentarische Regierung die auf Herkommen gegründete gesetzliche Regierungsform.

Nach allem diesen ist die parlamentarische Regierung in England durch und durch eine naturwüchsige Einrichtung. Dagegen bei uns will man sie mit Absicht und Ueberlegung einführen durch Einen Akt, wie man einen Oktroi einführt, rein aus politischer Theorie. Alle jene Thatsachen, welche das Königthum in England schwächten, bestehen bei uns nicht. Wir haben keine siegreiche Revolution und

Absetzung von Königen in Folge gewaltsamer Unterdrückung gehabt, wir haben keine ausländischen, im Lande wurzellosen Dynastien, wir haben keine übermächtige Aristokratie, wir haben keine alten und organisirten Parteien, wir haben keinen Konflikt zwischen den Interessen des eigenen Landes und den ausländischen Interessen des Landes, aus welchem der König stammt. Dennoch soll das Königthum bei uns schwach werden ohne alle Gründe aus heiterer Luft. Dort mußte es auf seine naturgemäße normale Macht verzichten, weil es eine andere stärkere Macht im Lande vorfand, hier soll es auf seine naturgemäße normale Macht verzichten, blos damit es sie nicht habe und ob sich vielleicht eine andere Macht im Lande in Zukunft bilde. Bei uns wäre die parlamentarische Regierung eine Wirkung ohne Ursache. In ähnlicher Weise wie die Könige von England haben auch die Könige von Deutschland durch Thatsachen ihre Macht eingebüßt gegen den deutschen Reichstag, und hätte man je zu behaupten gewagt, daß deshalb alle Könige Europa's zu ihren Ständen so stehen müßten, wie der König von Deutschland? Dieser verschiedene Ursprung aber begründet auch eine verschiedene Bedeutung und Wirkung. In England, da die parlamentarische Regierung hauptsächlich auf Thatsachen beruht, hat sie auch nur thatsächliche Wirkung, bei uns, da sie aus Grundsatz besteht, vernichtet sie grundsätzlich die Autorität. Dort modificirt sie nur die Staatsverfassung, hier verkehrt sie das Staatsprincip. Dort nämlich bewirkt sie eine Gravitation der Verfassung zur Republik und zwar zur Aristokratie, hier ist sie die Proklamation der Volkssouveränetät. Es sind aber Republik, Aristokratie mögliche und zulässige Staatsformen, aber die Volkssouveränetät ist das Ende des Staates.

Auch ist die Unterwürfigkeit des Königs unter das Parlament dort, wo sie auf Thatsachen beruht, nicht so scharf durchgebildet und fixirt. Sie ist doch immer nur eine Sitte, nicht ein Gesetz. Es darf einmal ein König, ein Ministerium auch wieder durch die Gunst der Thatsachen sich darüber hinwegsetzen, wie das dereinst der junge Pitt that, der einen längeren Zeitraum hindurch allen parlamentarischen Niederlagen trotzte, der weder sein Amt niederlegte,

noch das Parlament auflöste. Dagegen wird diese Unterwürfigkeit bei uns nach dem System der konstitutionellen Partei, da sie auf Grundsatz beruht, auch zu einem scharf bestimmten staatsrechtlichen Gesetz, so daß jede Abweichung als Umsturz der Verfassung gilt. So ist 1848 in Sachsen und Hannover zu einem Artikel der Verfassungsurkunde selbst gemacht, daß, wenn die Kammer eine Beschwerde oder Mißtrauensvotum gegen die Minister beschließt, der König sie entlassen muß. In England besteht die ganze Verfassung in germanischem Charakter, schwankend, frei, lebendig, nach der konkreten Situation sich jedesmal entscheidend. Auf dem Festlande durch den Vorgang Frankreichs faßt man es im romanischen Charakter als scharfe, abstrakte, unabweisliche Regel.

Insbesondere ist auch die Steuer- und Budgetverweigerung in England naturwüchsig, sie ist ein unbeabsichtigter Rest des Mittelalters. Die Steuern blieben in alter Weise freiwillig, während die Staatsausgaben in neuer Weise wuchsen und unentbehrlich wurden. Ueberdies waren die Krondomänen verschleudert. So erhielt das Parlament thatsächlich die Gewalt über den Staatshaushalt und dadurch mittelbar über die Staatsregierung. Bei uns besteht das Alles nicht. Der König ist im Besitze seiner Domänen, ist im Besitze der Staats-Einnahmen und Ausgaben, oder vielmehr, es besteht herkömmlich ein fester, unverrückbarer Staatshaushalt in Einnahmen und Ausgaben, der das Recht und das Interesse sowohl des Königs als des Volkes ist, und das alles soll nun aufhören und dafür neu eingeführt werden, daß die Kammern alle diese Ausgaben und Einnahmen alljährlich sistiren können, blos in der Absicht, damit sie die Obergewalt über den König erlangen. Bei uns will man mit Bewußtsein und Absicht den König verpflichten, daß er die Regierung führe, die Bedürfnisse bestreite, und zugleich ihn in die Lage setzen, daß ihm die Mittel der Regierung beliebig versagt werden dürfen.

Eine fernere Verschiedenheit ist, daß das Parlament, welchem man die Regierung zutheilt, in England ein anderes ist, als es bei uns ist und sein kann. Das englische Parlament besteht vorherrschend aus der Aristokratie, auch im Unterhause. Eine Vergleichung

der Liste des Hauses der Gemeinen aus der Zeit der Königin Anna und der Zeit Wilhelms IV. ergiebt, daß in großer Ausdehnung dieselben Namen für dieselben Orte sich wiederfinden, ein Zeichen, wie die alten Familienbeziehungen sich erhalten haben.

Die Kammern des Festlandes dagegen bestehen unter günstigsten Umständen vorherrschend aus dem Mittelstande, ja meistens selbst aus der größeren Volksmasse. Nun ist schon die Bourgeoisie nicht in dem Grad zur Herrschaft berufen als die Aristokratie, weil sie ein viel zahlreicherer Stand ist und die Einheit, nicht die Vielheit zur Herrschaft tüchtig ist, weil sie in ihrer Stellung auf Erwerb und Gewinn angewiesen ist — nur die Nichtbedürftigkeit, der sichere Besitz befähigt zur Herrschaft —, und weil sie nicht gleich der Aristokratie von jeher mit dem Thron und seinen Interessen enger verbunden ist. Jedenfalls aber kann man doch die Eigenschaften und namentlich die Regierungsfähigkeit der englischen Aristokratie nicht von einem Parlamente erwarten, das aus allgemeinem aktiven und passiven Wahlrecht hervorgeht und Diäten bezieht!

Sodann hat das englische Parlament einen vielhundertjährigen Bestand und vielhundertjährige Traditionen, Präcedentien, Regeln und Sitten. Es hat einen bestimmten verjährten Typus der Politik, und bewegt sich überall sicher auf festgetretenen Bahnen. Die festländischen liberalen Kammern haben keine solche Traditionen, das konstitutionelle Princip will sie nicht, im Gegentheil ist es sein Geist, nicht durch Vergangenes, Historisches gebunden sein zu wollen, sondern in jedem Augenblick frei der Vernunft und der eigenen jetzigen Ueberzeugung zu folgen. Den liberalen Kammern des Festlandes fehlt deshalb, wenn sie Selbstherrscher werden, die Selbstbeschränkung, der Halt gegen Ueberstürzung, sie segeln auf offener See, und Niemand kann vorher wissen, in welcher Strömung sie fortgerissen werden. Sie sind unberechenbar.

Damit hängt zusammen, daß die Fragen, über welche das englische Parlament kraft der parlamentarischen Regierung die entscheidende Macht übt, in engeren Kreisen sich bewegen, dagegen diejenigen, über welche unsere Kammern die entscheidende Macht üben sollen, ins Ungemessene gehen. Die weitgreifendsten Maß-

regeln, über welche das englische Parlament seit langem Zeitraume verhandelt, sind die Reformbill, die Katholiken-Emancipation, die Aufhebung der Getreidezölle. Durch sie glaubte man dort schon den ganzen Staat in Frage gestellt, und gerieth über sie die Bevölkerung in die höchste Spannung. Und was sind diese extremsten Streitfragen Englands gegen die Fragen, welche das tägliche Brod unserer Kammerverhandlungen ausmachen? Bei uns handelt man nicht um einzelne Modifikationen des Wahlgesetzes gleich der Reformbill, sondern um Aufhebung der ganzen Ständerepräsentation, Einführung der Kopfzahlwahlen; nicht um Betheiligung einer bestimmten christlichen Religionspartei am Parlament, sondern um völlige Trennung von Kirche und Staat, Entchristianisirung des Staates; nicht um die Frage, ob ein Geistlicher, der in einem Dogma abweicht, anstellbar sei, sondern um die Frage, ob grundsätzlich die evangelische Lehre auf der evangelischen Kanzel preiszugeben, ob die evangelische Kirche in Urwahlsynoden aufzulösen sei; nicht darum, den Grundbesitzern Protektionen zu entziehen, sondern darum, alle ihre wohlbegründeten Vermögensrechte aufzuheben; nicht um Erweiterung eines Grundrechts, z. B. ob die Geschwornen bei Preßvergehen auch über die Rechtsfrage zu urtheilen haben, sondern um Einführung eines Kilogramms von Grundrechten. Für die Entscheidung jener englischen Fragen kann der König immerhin das Parlament allein gewähren lassen, werden sie so oder anders entschieden, so heben sie, wenigstens direkt, den Staat nicht auf, legen nicht die Axt an den Thron; dagegen die Entscheidung dieser festländischen Fragen, wenn der König sie der Kammer allein überläßt, so heißt das sich auf Diskretion ergeben, heißt das, das königliche Amt niederlegen, das, um den Staat in der äußersten Noth zu schützen, dem König anvertraut ist. Das englische Parlament hat seit Jahrhunderten eine musterhafte Haltung bewiesen. Es hat den Losungsworten des Tages den Eingang in seine Räume nicht geöffnet. Alles das — Wahlen auf der breitesten Grundlage, Aufhebung der Jagdrechte, der Feudallasten ohne Entschädigung, Zwangsablösungen unter dem Werthe, Abschaffung der Todesstrafe, Trennung von Staat und Kirche, Schmälerung des Kirchengutes — alles das,

wie es festländische Kammern und Nationalversammlungen auf den ersten Anlauf beschließen, ist in dem Parlament auch durch jahrelange Bemühung nicht erreicht worden, es scheiterte an dem gesunden, haltungsvollen, conservativen Sinn. Das englische Parlament hat sich die Macht der parlamentarischen Regierung verdient, es hatte sich längst ihrer würdig bewährt, bevor sie ihm allmählich zufiel, und für die festländischen Kammern fordert man sie vor aller Probe, ja während man selbst die entschiedensten Proben des Gegentheils giebt! Und würde das englische Parlament je diese Haltung aufgeben, würde es werden wie die liberalen Kammern des Festlandes, würde es z. B. nur die Grundrechte der Frankfurter Nationalversammlung beschließen, so würde es auch ohne allen Zweifel sofort seine Macht der parlamentarischen Regierung einbüßen, und würde die Macht des Königs wieder aufleben, weil der Staat dann auch dort ohne diese Macht nicht bestehen könnte, so wenig als bei uns. Nur wer der Regierung fähig ist, kann in der Regierung sich behaupten. Und wenn dann etwa Minister von unerschütterlich konstitutioneller Doktrin dem König den Widerstand gegen das Parlament versagen wollten, so würde dem stolzen Albion gewiß der Staatsmann nicht fehlen, der vor den König hinträte und spräche: die Prärogative hat über ein Jahrhundert an der Schwelle des Hauses der Gemeinen geruht, es ist die Stunde gekommen, daß die königliche Pflicht gebeut, das königliche Recht zu gebrauchen.

Endlich bietet der englische Zustand außerdem Garantien, welche für die Einbuße an monarchischer Stärke einen Ersatz gewähren. Solche sind die Aristokratie und die durchgängig aristokratische und korporative Gliederung der Gesellschaft — die christliche Basis des Staats, die Staatskirche — die historische Kontinuität und der historische Geist des ganzen öffentlichen Zustandes — die Heiligkeit der erworbenen Rechte — das Uebergewicht des Herkommens über das geschriebene Gesetz — die Erhaltung der alten Sitten des Landes. Alles das hat man bei uns nicht und will es nicht haben. Ja gerade die Partei, welche die parlamentarische Regierung anstrebt, hält nichts für so gräuelvoll als die Worte „Aristo-

kratie", „Staatskirche", „historisches Recht". So will sie die parlamentarische Regierung und will doch nicht den ganzen starken Unterbau, der allein sie zu tragen im Stande ist, sie will die Frucht der englischen Verfassung und verwirft Wurzel und Stamm, denen diese Frucht entsproßte. Ja ich gehe noch weiter: die Größe des öffentlichen Zustandes von England beruht gerade auf jenen Grundsätzen und Einrichtungen, sie beruht auf der christlichen Basis des Staates, auf der Ununterbrochenheit des geschichtlichen Zusammenhangs, auf der Stetigkeit, der Autorität und Heiligkeit des Rechts, was alles dort noch höher gilt als anderwärts. Sie beruht nicht auf der parlamentarischen Regierung. England ist groß und stark, nicht weil sein Königthum schwach ist, sondern obwohl sein Königthum schwach ist. Jene mächtigen Pfeiler der Ordnung und der Gesittung, nicht diese Gravitation zur Republik sind das Bewundernswürdige von England und sind der Grund seiner Macht und Stärke. Nun wählt man für uns das aus, was schwach ist, und verschmäht das, was stark ist, man liest sich, um das prophetische Gleichniß zu gebrauchen, den weichen Thon von England aus, und das unzerstörbare Erz läßt man zurück.

Insbesondere geben dort gerade jene Parteien, welche die Stärke des Königthums schmälern, auch einen Ersatz für dieselbe. Diese beiden Parteien, Tories und Whigs, haben nämlich eine aristokratisch-feudale Organisation. Sie beruht auf dem Zusammenhang (connexion) der vornehmen Familien und deren Anhänger im Lande. An ihrer Spitze stehen die Häupter der Geburts- und Grundaristokratie, und ihr Anhang gründet sich auf die Abhängigkeitsverhältnisse und Abhängigkeitsgewöhnungen, besonders auf dem Lande. Die großen Grundeigenthümer gebieten meist über die Wahlstimmen ihrer Pächter und Unterpächter, nicht zufolge deren Unselbständigkeit, sondern zufolge deren Pietät. Das wenigstens ist der Kern der Partei. Jene Beobachtung der gleichen Namen für die gleichen Wahlkreise durch ein Jahrhundert ist dafür ein Beleg. Eben dadurch sind es feste stetige Parteien, es sind dieselben Menschen, dieselben Geschlechter, dieselben Orte, und sie haben dieselben Traditionen, dieselben Grundsätze, und beruhen zu großem Theil auf

angeborener Autorität. Ganz anders die politischen Parteien des Festlandes. Sie beruhen nicht auf geschichtlichen Verhältnissen, auf gegebenem Ansehen, sondern blos auf persönlicher, augenblicklicher Entschließung, Beredtsamkeit, oft Agitation, und auf Eindruck der Führer. Sie entstehen und vergehen darum in kurzem Zeitraume, und bilden sich in Unzahl und in stetem Wechsel. Die englischen Parteien nun vermöge ihrer Stetigkeit und ihrem Anschließen an die natürlichen Superioritätsverhältnisse sind selbst eine Stütze der Ordnung, sind selbst eine Art Obrigkeit, und können darum für die Minderung der königlichen Macht einigen Ersatz geben. Unsere Parteien dagegen, in ihrem ungebundenen Treiben, sind nicht eine Stütze der Ordnung, sondern eine Gefahr der Ordnung, sind nicht eine Obrigkeit, sondern nur ein Gegensatz gegen die Obrigkeit, ihre Existenz macht die Stärke des Königthums nicht unentbehrlich, sondern erheischt sie in noch höherem Grade, um den Staat vor ihrer Explosion zu schützen.

Eben darum ist aber bei uns die parlamentarische Regierung schon thatsächlich nicht möglich, und auch wenn die Fürsten sich nicht widersetzten, wären die Kammern selbst nicht im Stande sie zu bilden, wenigstens nicht sie zu halten. Denn diese mannichfaltig aufwuchernden Parteien — eine äußerste Linke, Linke, linkes Centrum, Centrum schlechthin, und eben so wieder auf der anderen Seite, bilden wohl zusammen eine Majorität, um ein Ministerium zu stürzen, aber bei ihrem Zerfall untereinander keine Majorität, um ein Ministerium zu halten. In Frankreich hat man diese Beispiele genug gehabt; wenn nicht der König das Ministerium hielt gegen die Kammern, an den Kammern konnte sich keins halten.

Ich fasse die bisherigen Erörterungen um der Klarheit willen zum Schluß zusammen.

Die parlamentarische Regierung ist in England *naturwüchsig*, bei uns *Theorie und Reflexion*, sie ruht dort auf Thatsachen, Verfassung und Sitte; bei uns soll sie als Grundsatz und Gesetz bestehen. Sie entstand in England in der Bedeutung, daß die Macht von der Autorität des Königs an andere Autoritäten überging, an die aristokratisch korporative Gliederung im Lande, an

das Parlament, sie entsteht auf dem Festlande in der Bedeutung, daß die Macht überhaupt von der Autorität weggehe und an die Unterthanen komme. Sie hat aber dort Bürgschaft an diesen Autoritäten, sie hat bei uns keine Bürgschaft. Es ist wie die ganze Richtung der Nation, so der Gebrauch der parlamentarischen Richtung, dort auf Erhaltung geschichtlicher Zustände gestellt, es ist auf dem Festlande die Richtung der Zeit auf Umwandlung aller Zustände nach neuen Grundsätzen, auf Abbrechen von der Geschichte gestellt. Dort hat das Parlament den Gebrauch politischer Regierung im Sinne der Erhaltung, hier im Sinne der Umwälzung. Daher dort die Bürgschaft der Konservation, hier die Gefahr der Destruktion. Nach allem diesem bestätigt sich: si duo faciunt idem, non est idem.

Das Streben nach der parlamentarischen Regierung, wo die Bedingungen und die Berechtigung zu derselben gar nicht gegeben sind, kann aber nur verderblich sein. In Frankreich hat es wiederholt die Krisen herbeigeführt, die das Land nur tiefer in die Revolution stürzten. Bei uns hat es vielfach die Autorität bedroht, oder durch die Reaktion die Freiheit geschmälert. Außerdem hat es Mißstände in seiner Begleitung, die sich in England theils gar nicht, theils doch nicht in dem Grade finden.

Ein solcher Mißstand ist die systematische Opposition. Darunter verstehe ich nicht, daß man gegen jede Maßregel der Regierung opponire, weil sie von diesem Ministerium komme — dies war wenigstens im Allgemeinen ein ungerechter Vorwurf, wenn sich auch solche Opposition doch mitunter wohl findet —, sondern, daß man gegen die Macht des Königs als solche opponirt, und an die Einrichtungen und Staatsakte nicht ihr eigenes Maß legt, sondern nur das Maß, ob sie geeignet sind, die Macht aus der Hand des Königs in die Macht des Parlaments zu legen. Das war die Stellung der konstitutionellen Partei in Frankreich, der Männer wie Odilon Barrot und Thiers unter der Restauration und unter dem Julikönigthum. Sie opponirten nicht dagegen, daß Louis Philipp schlecht regiere, sondern dagegen, daß er überhaupt regiere. Er sollte régner, aber nicht gouverner. Seine Minister sollten ihn

nicht mitsprechen lassen. Das allein war der Vorwurf, darauf allein beruhte die in Heftigkeit und Bitterkeit sich immer steigernde Opposition gegen Guizot, welcher dem König Einfluß und Antheil gewährte; und da mit der bestehenden Kammer nichts gegen diesen Minister und die Macht des Königs auszurichten war, griff man dazu, die Wahlreform zu betreiben, lediglich um mittelst einer auf breitere Grundlage gestellten Kammer die parlamentarische Regierung, d. h. die Ausschließung des Königs von der Regierung, durchzusetzen, was denn in seinem Verlauf zu jenen aufregenden Wahlreformbanketten und zuletzt zur Februarrevolution führte, deren Ende freilich ganz anders ausfiel, als man es wollte. Diese Männer der konstitutionellen Partei in Frankreich haben zwei Dynastien zu Grunde gerichtet für ihren Zweck der parlamentarischen Regierung. Ob nun der gegenwärtige Zustand in Frankreich, zu welchem sie und nur sie es getrieben, dem Ideal der parlamentarischen Regierung entspricht, das werden sie selbst am besten beurtheilen können.

Ein anderer Mißstand ist der theatralisch-oratorische Prunk des Parlaments. Daß hierin das Festland weiter geht als England, zeigen schon die Rednerbühne, die eingeschriebenen Redner, die weiten Zuschauertribünen, was alles England, oder doch dem alten England fremd ist. Das nun läßt sich freilich nicht leugnen, auf Beredsamkeit wird in England und von alter Zeit her ungemeines Gewicht gelegt. In der That ist es auch eine Blüthe des Staatslebens, daß staatsmännische Einsicht auch klar und künstlerisch in schöner Form sich darlege, zum öffentlichen Bewußtsein komme, auch die Gemüther ergreife. Aber es ist schon in England selbst und noch weit mehr auf dem Festlande eine Beredsamkeit aufgekommen, die sich von der Sachkenntniß und der staatsmännischen Einsicht völlig emancipirt hat. Schiller sagt einmal: „Weil dir ein Vers gelingt in einer gebildeten Sprache, die für dich dichtet und denkt, glaubst du schon Dichter zu sein!“ Ein Aehnliches gilt auch hier. Wie leicht ist eine effektmachende parlamentarische Rede in einer Sprache, die alle Schätze einer reichen belletristischen Litteratur, wie allen Vorrath der gangbaren Schlagworte bietet,

Aber die Fertigkeit solcher Rede ist noch nicht Staatsweisheit. Wenn ein Fürst sich aus jener Klasse berühmter Kammerredner seine Minister wählte, so thäte er ähnlich, wie wenn er aus den berühmten Fechtmeistern sich seine Generale wählte.

Ein Mißstand ist nicht minder das Ringen um die Ministerstellen. Darin wurde früher in England schwer gesündigt; im Laufe der Zeit hat sich eine Sitte der Ehrenhaftigkeit hergestellt, so daß es jetzt doch wenigstens nur ein Ringen der Parteien, nicht ein Ringen der Individuen ist. Ueberdies bewegt sich dieser Wettkampf in England doch nur in begrenztem Kreise. Man muß schon ein hochgestellter Mann, muß lange im öffentlichen Dienst bewährt sein, um Parteiführer und dadurch Minister werden zu können. Auf dem Festlande, wenn die parlamentarische Regierung gälte, könnte sich jede Fraktion plötzlich durch einen Handstreich in die Regierung schwingen, jedes Mitglied durch eine glückliche Rede, eine einmalige glückliche Taktik Führer einer siegenden Partei werden. Daher der Stachel nach Portefeuilles und das Assortiment von Ministerlisten. Parvenuwesen ist England fremd, es sei denn, daß wirklich hervorragende solide Begabung Jemanden hebt. Bei uns würde die parlamentarische Regierung, wie wir es 1848 gesehen haben, die glückliche Zeit des Feenwesens wiederbringen. Man legt sich zu Bette als Referendar und morgen beim Erwachen ist man Lord Palmerston von Preußen, das ist zu deutsch: man ist König.

Der ärgste Mißstand über alles andere aber ist es, daß bei uns eben die parlamentarische Regierung keine Basis hat. Die Majorität der Kammer ist bei uns nicht die wirkliche Macht im Lande und ist nicht eine sich selbst gleich bleibende stetige Macht wie in England; es kann darum keine Regierung, kein Ministerium Fuß auf ihr fassen. Sie ist immer nur ein augenblickliches Produkt, der Schaum auf der Woge der Agitation und der parlamentarischen Taktik. Bis ein Minister Fuß auf ihr gefaßt, ist die Woge schon wieder gesunken und eine andere steht oben. So würde man bei uns, wenn man der konstitutionellen Partei folgte, die stetige sichere Macht der Krone aufgeben, und nicht wie in England an naturwüchsigen traditionellen Parteien eine gleich stetige und sichere Macht

dafür erhalten, man gäbe die festen Fundamente des Staates auf, daß er durch die Agitation zerschellte.

Ueber dem allen nun hat in England selbst die Einrichtung, die seit Georg II. ihre bestimmte Ausprägung erhielt, gewiß ihre längste Dauer bereits hinter sich. Noch ist sie zwar im vollen Schwange; aber es sind die Vorzeichen, daß man, ohne Prophet zu sein, ihren Untergang doch verkünden möchte:

Erstens ist durch die Reformbill der alte konservative Geist des Parlamentes in hohem Maße erschüttert, der streng aristokratische Charakter gebrochen.

Zweitens sind die beiden großen politischen Parteien seit Peel zersprengt und ist es darum auch dort schon nahe daran, daß keine positive einige Majorität mehr in dem Hause der Gemeinen ist, wie sich das z. B. bei der Kirchentitelbill gezeigt hat.

Drittens ist das Oberhaus von seiner alten Bedeutung herabgesunken, und die Macht der Entscheidung schon fast allein in die Hände des Unterhauses gelegt, das nunmehr mittelst der Reformbill von der nobility gelöst ist.

Viertens treten bereits die Chartisten als eine neue Macht auf den Kampfplatz und pochen an die Thore des Parlaments, und bei der Geneigtheit der Whigs zu Wahlerweiterungen wird ihnen allmählich das Thor aufgethan werden.

Ueberdies kann es nicht ohne Folgen bleiben, daß England allen revolutionären Elementen des Festlandes ein Asyl öffnet. Das wird schon nach einem natürlichen Gesetz seine Folgen nicht ausbleiben lassen, denn daß diese keinen Einfluß auf Englands Bevölkerung haben sollen, ist nicht denkbar. Aber es wird auch nach einem höheren sittlichen Gesetze die Nemesis nicht ausbleiben, eben so, wie dereinst Frankreich selbst die Revolution im eigenen Lande heraufbeschwor durch die gleich unerlaubte Unterstützung der amerikanischen Empörung.

Alles das zeigt von einer zunehmenden Auflösung der festen Elemente der englischen Verfassung, von einer fortgesetzten Erweiterung der Basis des Parlaments. Geht das alles noch etwas weiter, so ist die parlamentarische Regierung auch in England nicht

mehr möglich, so wenig als bei uns. Um das Gleichniß, das ich selbst früher in einer Kammerrede gebrauchte, zu wiederholen: der Kampf der beiden aristokratischen Parteien, Tories und Whigs, ist ein ritterliches Turnier, und die parlamentarische Regierung mit ihren Maximen ist nichts anderes als die Ordnung dieses Turniers. Wenn die eine Partei einen Stoß (d. i. eine parlamentarische Niederlage) erhalten, ruft sie ihr „berührt" und tritt in aller Kourtoisie von ihrem Herrscherplatze herab, um der anderen Platz zu machen. gegen die sie nun ihrerseits wieder das Anrennen beginnt. Allein wenn nun zu diesen beiden aristokratischen Parteien die Partei der großen Volksmasse hinzutritt, wenn an die Stelle des Turniers es zum Kriege kommt, dann werden auch diese Turnierregeln nicht mehr ausreichen, sondern die Gesetze des Krieges gelten; es wird diese dritte Partei, unbeirrt um die Schranke der Kourtoisie, ihre ganze Gewalt zur Vernichtung der andern entfalten, mit ihr ist dieses Spiel nicht mehr fortzusetzen. Dann wird man genöthigt sein, sich wieder an die höhere einheitliche Macht des Königthums anzuschließen.

Die parlamentarische Regierung hatte ihre Periode; sie ist jetzt vorüber, und es ist England zu wünschen, daß sie nur langsam und allmählich weiche; aber sie jetzt neu herstellen zu wollen, ist ein Anachronismus.

Dreizehnte Vorlesung.

Meine Herren!

Die Lehre der konstitutionellen Partei, die ich Ihnen in den letzten Vorlesungen beleuchtet habe, und die Verfassung der konstitutionellen Monarchie sind keineswegs dasselbe. Ja ich wage die Behauptung, das größte Hinderniß der konstitutionellen Monarchie ist gerade die konstitutionelle Lehre. Allein es ist doch der Gedanke der konstitutionellen Monarchie, was dieser Theorie dunkel und mißverstanden zu Grunde liegt, und es kommt deshalb darauf an, ihn klar herauszustellen, daß die Schale der Irrthümer abfalle.

Ich gehe davon aus, daß die rechtlich uneingeschränkte Monarchie weder die an sich vollkommnere, noch die den geschichtlichen Verhältnissen der germanischen Völker entsprechendere Staatsreform ist, daß also die Existenz einer Landesvertretung, welche den Fürsten einschränkt, unter gesunden Verhältnissen und bei gesunder Einrichtung eine Entfaltung und Bereicherung der Verfassung, daß sie namentlich ein Element des germanischen Staatenwesens ist. — Dieses vorausgesetzt mußte aber die Landesvertretung, wie sie dem Typus des älteren Staates angehört, umgebildet werden in den Typus des neueren Staates. Dies und nichts anderes ist der begründete Fortgang von der älteren ständischen (land- und reichsständischen) Monarchie zur neueren konstitutionellen Monarchie. Er geschah in England in ununterbrochen stetiger Weise und darum so befriedigend. Diese naturgemäße, stetige Umwandlung des älteren Typus in den neueren und nicht jenes Uebergewicht des Parlaments über den König ist das Große und Musterhafte der englischen Verfassung. Die letztere beruht auf besonderer Veranlassung

und besonderen Zuständen. Dagegen auf dem Festlande soll die konstitutionelle Monarchie neu beginnend eingeführt werden nach der Unterbrechung durch eine lange Periode uneingeschränkter Monarchie, und darum ist es hier so schwer, ja bis jetzt noch so problematisch, daß dies in gesunder Weise, ja daß es überhaupt vollbracht werde.

Die Verschiedenheit des älteren und des neueren Typus des Staates besteht nämlich unbestreitbar darin: dort hatte der Staat in allen seinen Verhältnissen vorherrschend den Charakter des Privatrechts, hier des öffentlichen Rechts. Dort beruhte er mehr auf den bloßen persönlichen Berechtigungen des Fürsten, der Unterthanen und der Unterthanenklassen, hier mehr auf einer Nothwendigkeit über allen Berechtigungen. Er hat jetzt die Natur einer Anstalt, die ihren Zusammenhang in sich trägt, und der die Personen nach ihrer verschiedenen Lage und Berechtigung nur Organ und Mittel sind, er hat darum eine durchgängige Gesetzmäßigkeit, einen geordneten gleichmäßigen Gang der Wirksamkeit und eine Aufeinanderbeziehung aller Stellungen, Verrichtungen, Rechte zu einer Gesammtwirkung.

Dieser neuere Typus des Staates zeigt sich in allen Einrichtungen, die nicht Gegenstand eines Parteistreites sind, für welche die Nothwendigkeit der Fortdauer wie der Umbildung nicht in Frage steht. Wenn ich ihn in diesem unbestreitbaren Bereich nachweise, so wird das der sicherste Anhalt sein für das bestrittene Bereich der Landesvertretung.

Der König kann das Land nicht mehr theilen oder veräußern als ein Privatgut, es vererbt sich nach nothwendigen, auf die Natur des Staates gegründeten Successionsgesetzen. Die obersten Aemter sind nicht mehr die Aemter für das persönliche Bedürfniß des Fürsten — Kämmerer, Schenk, Truchseß, Marschall —, sondern die Aemter für den öffentlichen Dienst. Der König besorgt die Regierung nicht mehr nach seinem täglichen Ermessen, was er als Aufgabe derselben betrachtet, wie und durch wen er es versorgen lassen will; es ist ein stehendes System der Regierung, repräsentirt durch ein stehendes System der Aemter, mit ihren bestimmten Ressorts,

ihren bestimmten Gesetzen, ihrer festen herkömmlichen Praxis u. s. w. Und die Anforderung ist jetzt kaum bestritten, daß die Beherrschung des Staates nicht zur bloßen persönlichen Befriedigung des Königs diene, sondern zur Erfüllung einer höheren öffentlichen Aufgabe.

In dieser Umwandlung, die im ganzen Staatswesen, die namentlich in der königlichen Stellung selbst vor sich gegangen ist, besteht, ganz abgesehen noch von Landesvertretung, der konstitutionelle Charakter. Ich formulire ihn bestimmt und scharf: es ist die öffentliche Bedeutung und die Staatseinheit aller Einrichtungen und Gewalten und Rechte — dies gilt auch da, wo keine Landesvertretung ist. Er muß aber nothwendig auch die ganze Institution der Landesvertretung durchdringen, daß sie dem gegenwärtigen Staat harmonisch sei.

Die gegenwärtige Landesvertretung unterscheidet sich darnach von der älteren in ihrer rechtlichen Grundlage, in ihrer Bildung und in ihrer Wirksamkeit. An die Stelle der Freiheiten und Privilegien der Stände tritt die Eine allgemeine Staatsverfassung (die Konstitution), an die Stelle der abgesonderten Vertretung der Stände und Kurien die einheitliche parlamentarische Vertretung der Nation, an die Stelle des Schutzes ständischer Privatgerechtsame die Konkurrenz der Landesvertretung mit dem König zu Einer Wirksamkeit für den öffentlichen Zustand. — Das ist konstitutionelle Monarchie, das ist der Kern der englischen Verfassung und ist Wahrheit, ist Fortschritt.

Dagegen die konstitutionelle Theorie steht nicht auf diesem Gedanken der öffentlichen Bedeutung und Staatseinheit der Einrichtungen, sondern auf dem Gedanken der Volkssouveränetät und des Volksaggregatismus. Statt zu jener wahren, zeitgemäßen Fortbildung gelangt sie deshalb überall zu einer Umkehrung der natürlichen Verhältnisse. Dies überall deutlich zu machen, ist meine heutige Aufgabe.

Der Fortschritt von den älteren Landesfreiheiten zur neuern Staatsverfassung besteht nach seiner Wahrheit darin, daß die Landesfreiheiten immer nur das Recht der bestimmten Betheiligten waren und ihnen deshalb zur alleinigen Verfügung standen. Die fürstliche

Familie änderte das Hausgesetz und das ging die Stände nichts an; die Ritterschaft verzichtete auf ihre Privilegien, oder schloß einen Handel über dieselben mit dem Fürsten, erwarb oder restituirte Gerichtsbarkeiten, und das alles ging das übrige Land nichts an; eben so die Städte konnten ihre Verfassung und ihre Gerechtsame aufgeben, abändern mit dem Fürsten, das ging die Ritterschaft nichts an u. s. w. Jetzt dagegen ist die ganze Staatsverfassung in allen ihren Bestandtheilen, in allen den Rechten, welche sie den verschiedenen Elementen des Staates, dem Fürsten, dem Adel, den Städten u. s. w. einräumt, ein untrennbares Ganzes, eine öffentliche Nothwendigkeit und ein Gemeingut der ganzen Nation, und kann daher in keinem Theile anders als durch die gesammte Staatsgewalt, König und ganze Volksvertretung abgeändert werden. Die königliche Familie kann das Hausgesetz nicht abändern ohne Zustimmung des Parlaments, die Lords können keine Befugniß aufgeben oder erwerben ohne Zustimmung der Gemeinen und umgekehrt, die Verfassung der Städte, die Existenz oder Nichtexistenz von Patrimonialgerichtsbarkeiten, die Befugnisse der Korporationen, alles das unterliegt nicht mehr der Verfügung der unmittelbar Betheiligten allein, sondern nur der öffentlichen allgemeinen Gesetzgebung. Das ist das Wesen der englischen Konstitution im Unterschiede von den älteren Landesfreiheiten. Und erst dadurch ist der Staat wirklich Ein Staat, Ein ungetheiltes öffentliches Gemeinwesen.

Die konstitutionelle Theorie dagegen betrachtet nicht diese rechtliche Untheilbarkeit und Gesammtgarantie als das Wesen der Konstitution, sondern sie fordert, wie ausgeführt worden, außerdem und als Hauptsache die Festsetzung der ganzen Staatsverfassung durch einen einzigen legislativen Akt, in Einer geschriebenen Urkunde und in einem von allem übrigen Recht verschiedenen Charakter. Hierin findet sich in England gerade das Gegentheil. Die englische Konstitution beruht auf Gesetzen aus allen Jahrhunderten und beruht noch mehr auf Praxis und Herkommen durch die Jahrhunderte. Die Kodifikation der Verfassung ist nicht erforderlich zur wahren konstitutionellen Monarchie, aber sie zerreißt alles bisherige Recht, alle geschichtliche Kontinuität des Rechts, jede Bedeutung des Rechts

als solches. Es gilt nichts, als was in die Charte aufgenommen ist, und es gilt nichts durch die sittliche Macht seines Inhalts, durch ehrwürdiges Ansehen, sondern nur durch den Paragraphen der Charte. Die konstitutionelle Theorie sieht denn auch auf das noch halbmittelalterliche feudale England, wo sich von allem dem keine Spur findet, mit einigem Mitleid herab: der rechte grundsätzliche Fortschritt, wie ihn die französische Revolution begründet, dulde solchen Zustand nicht mehr. Wie hat die jüngere Schule Hegels Frankreich auf Kosten Englands erhoben! So erinnere ich mich noch an den Leitartikel einer Berliner Zeitung gleich nach jenen Märztagen, in dem triumphirend ausgeführt wurde, wie weit wir jetzt vor England in Einem Tage vorausgeeilt seien.

Diese Forderung solcher Konstitutionsurkunde, welche die konstitutionelle Partei stellt, ist aber nicht Ausfluß des Gedankens der öffentlichen Bedeutung und der Staatseinheit, diesem genügt die englische Weise vollkommen; sondern, wie ich früher in diesen Vorlesungen dargethan, des Gedankens der Volkssouveränetät, daß das Volk jetzt und in jedem Augenblicke wenn es will, seinen Zustand neu vor sein Forum zieht und nach seinem Urtheil und Willen festsetzt, ja daß der öffentliche Zustand gar kein rechtmäßiger ist, wenn er nicht auf dem freien bewußten Willen des Volkes beruht, sei es in alleiniger Feststellung, sei es allenfalls in einer Paciscirung mit dem König; und sie ist Ausfluß der Ueberhebung, daß des Menschen Geist und des Menschen Wille die öffentliche Ordnung schafft, und nicht sie im Ganzen von einer höheren Lenkung als naturwüchsig und überkommen annehmen will, so daß seine Wirksamkeit sich auf die Fortbildung des Einzelnen, das er bestimmt erkennt und übersieht, beschränke.

Der Fortschritt von der Vertretung der Sonderstände zur Vertretung der Nation besteht darin:

Die Stände sollen schon an sich nicht mehr den rein privatrechtlichen Charakter haben: keine kastenartigen Vorrechte der bloßen Geburt, und überall keine Vorrechte blos zu eigenem Vortheil und Ueberhebung, sondern nur besondere Stellungen und Befugnisse für die besondere Bedeutung und Aufgabe, die der Stand im Ganzen

des Staates hat — darnach auch keine Befugnisse eines Standes, die herabsetzend, verletzend für die anderen sind —, mit Einem Worte, statt der Stände des Privilegiums, Stände des Berufes. Die Stände sollen denn auch in ihrer Vertretung nicht mehr den privatrechtlichen Charakter haben: keine gesonderten Ständekurien, die unabhängig von einander jede nur einen Stand vertreten und nur das Interesse dieses Standes zu schützen die Aufgabe haben, sondern ein einheitliches Parlament, welches die Vertreter der verschiedenen Berufsklassen in sich schließt und zu seiner Aufgabe das Wohl der Nation, nämlich das harmonische Wohl aller Klassen hat, im Gegensatze zu den älteren Landständen oder Reichsständen. Dem widerspricht auch nicht die Einrichtung der zwei Häuser. Die zwei Häuser sind etwas anderes als Kurien. Sie sind nicht ein privatrechtlicher Schutz zweier Stände, sondern öffentlich nothwendige Darstellung zweier Lebenspole der Volksexistenz, sie enthalten auch immer mehrere Klassen in Einem Hause, und sie können nicht jedes für sich etwas beschließen und mit dem König festsetzen wie die Kurien, sondern nur zusammen als Ein Parlament.

Die konstitutionelle Doktrin dagegen findet den Fortschritt von Ständevertretung zur Nationalvertretung in dem Aufgeben aller unterschiedenen Berufsklassen, d. i. in einer blos numerischen Landesvertretung, in Kopfzahlwahlen, sei es mit oder ohne Census. Sie bestreitet nicht blos die Stände des Privilegiums, sondern auch die Stände des Berufs, nicht blos die ständische Absonderung in der Landesvertretung, sondern auch die ständischen Grundlagen, aus welchen die Landesvertretungen hervorgehen. Sie findet das Nationalinteresse nicht in dem harmonischen Interesse der verschiedenen Stände, sondern in einem gleichen staatsbürgerlichen Interesse. Summa, es sollen nach ihr nicht die alten Berufsklassen zu einer Nationalvertretung sich zusammenschließen, sondern es soll eine Nationalvertretung außerhalb aller Berufsklassen bestehen. England hat eine Nationalvertretung, aber auf ständischer Grundlage. Das Parlament ist eine ungetheilte Vertretung der gesammten Nation in ihrer Einheit. Aber es gründet sich durchaus auf Stände. Es sind

die Lords und die Bischöfe, als hoher Adel und hoher Klerus, und sind die Vertreter der ländlichen und der städtischen Grundeigenthümer, aus welchen es besteht. Die konstitutionelle Partei aber erkennt das Wesen der Nationalvertretung nur darin, daß das Parlament gar nicht aus Ständen hervorgehe, sondern rein staatsbürgerliche Vertretung sei. Die englische Einrichtung beruht nur auf dem Gedanken der öffentlichen Bedeutung und der Staatseinheit. Wenn die Lords, die ländlichen, die städtischen Eigenthümer nicht für ihr privates Recht, sondern für ihre öffentliche Bedeutung handeln sollen, so können sie auch nicht für sich abgesondert handeln, sondern jedes nur in Verbindung und Einheit mit den anderen Elementen der Nation. Diese rein staatsbürgerliche Vertretung dagegen beruht auf dem Gedanken des Volksaggregatismus, daß die Nation aus lauter isolirten Individuen bestehe, und daß nur der Wille des Menschen, nicht aber das Höhere über dem Menschen, das sachliche Band, welches die Stände gründet, Geltung habe.

Der Fortschritt vom ständischen Schutz der Sonderrechte zur öffentlichen Wirksamkeit der Landesvertretung besteht darin:

Ehedem hatten der Fürst und die Stände jeder sein Gebiet für sich, völlig unabhängig vom anderen, in welchem sie nach Belieben und blos für ihre Zwecke schalteten. Die Stände sollten hauptsächlich nur ihre Gerechtsame, ihre Gerichtsbarkeiten, ihre Immunitäten, sich gegen Ueberladung mit Steuern schützen; die Regierung des Landes, als solche, ging sie nichts an. Der Fürst umgekehrt sollte für die Landesregierung walten nach seinem Ermessen, dafür aber die Stände nicht behelligen, nicht Opfer und Einbuße in ihren Befugnissen und ihrem Vermögen ihnen zumuthen. — Jetzt dagegen soll die ganze Staatslenkung nach öffentlich nothwendigen Rücksichten vor sich gehen, und deshalb Eine ungetheilte sein, für welche Fürst und Stände zusammen, jedes an seinem Theil und an seinem Orte Organ und Träger sind. Danach schützt die Landesvertretung nicht mehr ihre Privatgerechtsame, sondern sie konkurrirt zur guten Versorgung des öffentlichen Zustandes. So z. B. hatten ehedem die deutschen Landstände für die Gesetzgebung meist nur da ein Recht der Zustimmung und Ablehnung, wo es ihre be-

sonderen erworbenen Rechte (jura singulorum, jura quaesita) als Gerichtsbarkeiten, Immunitäten betraf, nicht aber für die öffentliche Gesetzgebung: Civil-, Kriminal-, Prozeß-, Polizeigesetze. Hierfür hörte der Fürst höchstens ihren Rath. Jetzt sollen sie dieses Recht für die ganze Gesetzgebung haben, d. h. es soll der ganze öffentliche Rechtszustand als ein Recht des gesammten Landes gelten, das ohne Zustimmung seiner Vertreter ihm nicht entzogen werden kann. Ehedem verfügte der Fürst unumschränkt über das Kammergut (Domänen, Regalien). Darüber fragte er die Stände nicht und gab ihnen nicht Rechenschaft, dagegen weigerten ihm Stände die Steuern (einige wenige, besonders festgesetzte ausgenommen) nach Belieben. Jetzt soll ein geordneter Staatshaushalt sein, der durch und durch von Fürst und Ständen gemeinsam bestimmt wird.

Die konstitutionelle Doktrin dagegen findet den Fortschritt nicht in der öffentlichen Wirksamkeit der Landesvertretung, sondern in ihrer Obergewalt über den König, und genügt ihr nicht die Ausdehnung ihrer Mitwirkung auf den ganzen Staatshaushalt und die ganze Gesetzgebung, nicht, daß sie nicht mehr in dem Charakter des Schutzes ihrer Unterthanenrechte, sondern eines Organs der öffentlichen Gewalt sie übt, sondern der Schwerpunkt der Regierung soll in ihr liegen, kurz man will die parlamentarische Regierung.

Jene Konkurrenz beruht auf dem Gedanken der öffentlichen Bedeutung der ständischen Wirksamkeit und der Staatsweisheit. Diese Obergewalt über den König beruht auf dem Gedanken der Volkssouveränetät.

Es ist dies der einzige Punkt, in welchem die konstitutionelle Doktrin die Bestätigung an der englischen Verfassung hat, wie dies schon früher dargelegt ist, während sie in allem andern, nach der eben gegebenen Nachweisung, gerade den grellsten Gegensatz gegen dieselbe bildet.

Hierbei ist jedoch Eins nicht zu verkennen. Die Regierung im engeren Sinne, im Unterschiede der Gesetzgebung, kann zwar keiner Zustimmung der Landesvertretung unterworfen sein, aber doch einem mittelbaren moralischen Einflusse; auch für sie soll der

Fürst nicht völlig isolirt sein, blos auf seinen zufälligen Willen gewiesen, wenn jene Staatseinheit erreicht werden soll; für die Staatsgewalt im Ganzen muß es nach jenem Gedanken darauf hinauszielen, daß König und Parlament gleich wie Eine Persönlichkeit sie führen. Erst dann besteht vollständig jenes große einige Ganze des Staats. Eine Gesetzgebung, Ein Staatshaushalt, Eine Regierung, alles bestimmt durch König und Parlament als Eine ungetheilte Macht. Der König nicht außerhalb des Parlaments, das Parlament nicht ohne den König. Das ist der Sinn des englischen Zustandes, das die Veranlassung zu der Forderung parlamentarischer Regierung.

Allein fürs erste kann solches Zusammenschließen des Königs und Parlaments (bei welchem nicht mehr unterschieden wird, wer Urheber ist, wer die Entscheidung gab) nur die letzte Blüthe der konstitutionellen Monarchie sein, nicht ihr Anfang. Es kann sich nur auf innerlich geistige Weise ergeben durch die allmähliche Herausstellung fester Principien und Zwecke, in denen beide Theile sich Eins wissen, nicht als eine äußerliche formelle Einrichtung.

Fürs andere muß auch bei der günstigsten Ausbildung dieser Einheit doch das beiderseitige Recht und die beiderseitige Macht erhalten bleiben. Der moralische Einfluß der Kammern darf kein unbedingt zwingender sein, weder für die Verwaltung, noch für den Gebrauch des königlichen Rechts bei der Gesetzgebung. Wenn der König alles Recht oder alle Macht des Widerstandes einbüßt, so ist das nicht eine Einheit von König und Parlament, sondern eine Vernichtung des Königthums. Ja ich gehe noch weiter, das Naturgemäßeste, Normale ist es, daß für die Regierung (nach innen und außen) der König die Macht habe, und das Parlament den Einfluß. Die konstitutionelle Doktrin aber kehrt das geradezu um: das Parlament soll die Macht haben, der König nur einen Einfluß, und daß sich das in England zufolge eigenthümlicher Ursachen wirklich so verhält, ist nicht in Abrede zu stellen. Der englische Sprachgebrauch nennt das konstitutionell (constitutional principle), daß der König die verantwortlichen Minister regieren lasse, ohne sich einzumischen; also, könnte man sagen, nicht die feste Rechts-

ordnung, sondern die Regierung nach Majoritäten sei konstitutionell. Allein der Ursprung zeigt doch ein Anderes. Das „konstitutionell" ist ursprünglich der Gegensatz gegen das „arbiträr" (arbitrary government). Daß der König den Ministern nicht seinen bloßen persönlichen Willen, Laune und Willkür (z. B. sein hierarchisches Interesse) aufdringe, das ist wirklich konstitutionell. Aber daß er auch seine gewissenhafte Ueberzeugung nicht geltend mache dürfe, daß er selbst in Maßregeln gehorsam willigen müsse, die er als einen Eidbruch ansieht (wie Wilhelm IV. in die Katholiken-Emancipation), das ist der Wahrheit nach nicht konstitutionell, sondern republikanisch, nicht der Gegensatz gegen das Arbiträre, sondern der Gegensatz gegen alles Monarchische.

Insbesondere aber auch die unbegrenzte Steuer- und Budgetverweigerung, die man als den Kern des konstitutionellen Systems zu bezeichnen pflegt, weil die das Hauptmittel ist, parlamentarische Regierung zu erringen, ist hiernach gerade der äußerste Gegensatz gegen die konstitutionelle Monarchie, sie ist vielmehr ein Rest der alten ständischen Monarchie, der in England nach der naturwüchsigen Ausbildung seiner Verfassung übrig blieb, und den man bei uns aus Absicht beibehält und aufs Aeußerste treibt. Denn die konstitutionelle Monarchie fordert ihrem Wesen nach den geordneten unwandelbaren Staatshaushalt, gesichert gegen den Willen des Königs wie der Kammern, der im Einzelnen von keinem Theil einseitig abgeändert, der im Ganzen niemals in Frage gestellt werden kann. Die konstitutionelle Monarchie erheischt darum eine größere Ausdehnung des Rechts der Landesvertretung für Kontrole des Staatshaushalts, für Abänderung der hergebrachten Ausgaben, aber erheischt eben so größere Einschränkung ihres Rechts der Steuerverweigerung. Statt dessen will die konstitutionelle Partei dieses noch weit mehr, ja bis ins Aeußerste ausdehnen. Ehedem konnten die Stände Steuern beliebig verweigern. Sie konnten zum Fürsten sagen: „wir wollen dir keine Steuern geben, das ist unser Recht, wie du deine Soldaten, deine Beamten erhältst, da siehe du zu!" Damals konnte aber auch der Fürst das Kammergut beliebig verwenden, er konnte zu den Ständen sagen: „ich will den

meisten Ertrag der Domänen und der Regalien für meine Hoffeste und meine Jagden und meinen Marstall ausgeben, das ist mein Recht; wie ihr eure Schulen, eure Landstraßen fördert, da sehet ihr zu!" Man kann nicht das eine abschaffen und das andere beibehalten. Entweder Willkür auf beiden Seiten oder Nothwendigkeit über beiden Seiten. Entweder auf gut ständisch Steuerverweigerung, aber auch beliebige Verfügung des Fürsten über Domänen und Regalien, oder auf gut konstitutionell ein gesetzlich bestimmter stetiger, weder von dem Fürsten noch von den Kammern einseitig abänderlicher Staatshaushalt. Das Wesen der konstitutionellen Monarchie ist überall die staatliche Nothwendigkeit gegen das private Belieben; was aber die konstitutionelle Doktrin bei dem Verlangen des Steuerverweigerungsrechts leitet, ist gerade nicht die staatliche Nothwendigkeit, nicht die innere Gesetzmäßigkeit des Staatshaushalts, sondern die Obergewalt des Volkes über den König; das aber ist nicht das konstitutionelle, sondern das revolutionäre Princip.

Fasse ich also zusammen. Die ächte konstitutionelle Monarchie besteht darin: eine rechtlich untheilbare Staatsverfassung, als aus alten und neuen Gesetzen und Gewohnheiten und Gerechtsamen bestehend, — eine einheitliche Nationalvertretung, auf Stände und Berufsklassen gegründet, — eine Theilnahme der Landesvertretung an der öffentlichen Gewalt des Königs, namentlich Zustimmung für alle Abänderung im Rechtszustande oder Staatshaushalte, und je nach Vollendung der Verfassung moralischer Einfluß auf die Regierung, — also ein öffentlich einheitlicher Charakter des Verfassungsgesetzes, der Landesvertretung und der Staatslenkung.

Dem entgegen ist die Forderung der konstitutionellen Doktrin: ein Staatsgrundgesetz in Einer Urkunde, in Einem Zeitmoment, durch Einen konstituirenden Akt gegeben, blos numerische Volksvertretung, Obergewalt des Parlaments über den König.

Die konstitutionelle Monarchie nach ihrer wahren Bedeutung ist ein *sittlicher Fortschritt*. Nach ihr ruht der öffentliche Zustand in allen seinen Beziehungen statt auf dem Gedanken des Privatrechts, der selbstsüchtigen Befugniß, auf dem Gedanken des öffentlichen Berufs, sohin zugleich der sittlichen Pflicht.

Die konstitutionelle Monarchie nach der konstitutionellen Doktrin ist ein sittlicher Rückschritt. Sie übersieht gerade den Gedanken des sittlichen Berufs und läßt blos Willen und Recht der Menschen gelten, sie will Menschenmassen statt Berufsklassen, Herrschaft der Majorität statt der berufenen Autorität. Sie legt allen Menschen gleiche Rechte bei, aber es bleiben immer privatrechtliche Rechte, nicht Rechte als Ausfluß und im Dienste eines Berufs, nicht Rechte als Glieder einer höheren Anstalt.

Der Fortschritt, den die konstitutionelle Partei fordert, ist nur eine Aenderung im Subjekte der Gewalt: Volk statt Fürst. Ist das aber ein Fortschritt nach sittlichem Maß gemessen? Für Glückseligkeit und Tugend gilt der Satz: je verbreiteter desto besser; aber er gilt nicht eben so für den Besitz der Gewalt. Hierfür möchte eher der umgekehrte gelten: je koncentrirter desto besser. Dagegen der Fortschritt, den die konstitutionelle Monarchie nach ihrem wahren Gedanken fordert, ist nicht eine Aenderung im Subjekte der Gewalt, sondern in dem Objekt und der Art ihres Gebrauchs. Die Gewalt soll weniger ein Gegenstand blos menschlichen Willens, menschlicher Berechtigung sein, sei es fürstlichen Willens oder Volkswillens. Sie soll mehr ein Gegenstand innerer sachlicher Nothwendigkeit werden. Es sollen die sittlich-verständigen Zwecke des Staates als eine höhere Macht herauftreten über alles blos persönliche Wollen, es soll ein traditioneller stetiger Gang der Verwaltung sich bilden, von dem ohne Noth und klare Gründe nicht abgewichen wird. Es soll die ganze öffentliche Ordnung nicht durch die Souveränetät des Volkes bestimmt, aber durch die Betheiligung des Volkes verbürgt und für das Volk selbst zu einem eigenen inneren sittlichen Besitz werden.

Eben dahin führt auch die geschichtliche Betrachtung. Die konstitutionelle Monarchie in dieser Auffassung ist eine Fortbildung, eine Reife und Vollendung der alten ständischen Monarchie, es sind alle ihre Verhältnisse beibehalten und veredelt; der König bleibt die oberste selbständige Gewalt, nur muß er sie für den öffentlichen Beruf gebrauchen, die Landesvertretung bleibt eine Vertretung des Volks in seiner gegliederten Existenz, nur schließt sie dasselbe zu

einer nationalen Existenz zusammen. Die konstitutionelle Monarchie nach der Lehre der liberalen Partei ist ein direkter Gegensatz gegen die ständische Verfassung, der König wird Unterthan und die Landesvertretung vertritt nicht mehr das Land oder die Nation, sondern nur die Menschenmasse.

Die konstitutionelle Monarchie, wie ich sie hier gezeichnet habe, scheint es mir, ist die wirkliche Aufgabe für die Staatenbildung unserer Zeitepoche, wenn auch, wie sich von selbst versteht, zu eigenthümlicher Gestaltung je in den verschiedenen Staaten. Der Drang nach ihr ist es, der mißverstanden und ungeläutert der politischen Bewegung zu Grunde liegt. Die Sehnsucht nach diesem wahren Bilde einerseits, und die irrige aus der Grundstellung der Revolution hervorgegangene Lehre der Volksgewalt andererseits, in ihrer Durchdringung haben zu ihrem Ergebniß den vulgären Konstitutionalismus. Die Erfüllung dieses wahren Bildes müßte deshalb, sollte man meinen, am sichersten die falschen konstitutionellen Bestrebungen zerstreuen. — Es ist aber nicht zu verkennen, daß auch der richtig aufgefaßten konstitutionellen Monarchie für eine gedeihliche Ausführung bedeutende Hindernisse entgegenstehen. Ein solches Hinderniß ist vor allem die Unterbrechung des geschichtlichen Zusammenhangs, daß die ständische Monarchie, deren letzte Reife und Entfaltung die konstitutionelle sein müßte, seit lange nicht mehr besteht, — dann die jetzige Beschaffenheit der Gesellschaft, ihre Entgliederung, in Folge deren eine ächte Repräsentation kaum herzustellen ist, — endlich aber die jetzige Beschaffenheit der öffentlichen Gesinnung, nach welcher die Landesvertretung in den meisten Landen von der Doktrin des Liberalismus beherrscht zu sein pflegt, wo sie denn in beständigem Machtstreit mit der Regierung sich befindet. — Dieses alles soll nicht als Einwendung und Widerlegung gegen die konstitutionelle Monarchie gelten, sondern nur als ein Beweis, daß man sie nicht nach Belieben einführen kann, daß es mit dem bloßen Dekretiren und Promulgiren derselben nicht gethan ist, daß sie vielmehr nur angebahnt, vorbereitet und von der Zukunft gehofft werden kann; ferner als ein Beweis, daß selbst solche bloße Anbahnung und Vorbereitung derselben nur dadurch möglich ist, daß

man die Krone, als das allein historisch Befestigte und Sichere, in ihrer Stärke festhält und die Kammern als das Neue, Werdende, Ungewisse, das erst sich bilden soll, nur allmählich an der Krone heranwachsen läßt, demgemäß den Kammern zunächst nur bestimmte, sehr begrenzte Rechte anweist und nicht sogleich mit dem englischen Grundsatze beginnt, daß sie an allen Rechten des Königs Theil haben müssen. Es soll als eine Rechtfertigung gelten für die politische Stellung, das Königthum als das Unbedingte zu betrachten, dessen Unversehrtheit gegen jede Anfechtung sicher zu stellen ist, die Landesvertretung nur als ein wohlangezeigtes, versuchsweises Bestreben.

Vierzehnte Vorlesung.

Meine Herren!

Der Gang, den die Revolution überall nimmt, ist der, daß die liberale Partei an der Spitze der Bewegung sie vollbringt, Königthum und Aristokratie stürzt und damit zur Herrschaft gelangt, daß sie aber in Bälde selbst wieder gestürzt wird durch die demokratische Partei. Dies ist das andere Stadium im natürlichen Verlauf der Revolution.

Man muß aber die Frage aufwerfen: wie kommt es, daß die Revolution, die doch Ein Gedankensystem ist, zwei Parteien erzeugt, die gegeneinander einen Vernichtungskampf führen? worauf beruht der Gegensatz, der diese Parteien zu solcher Todfeindschaft gegeneinander treibt, da doch beide die Kinder Einer Mutter sind, beide Strömungen aus Einer Quelle? Die Beantwortung dieser Frage ist zugleich auch die Darlegung des Wesens der demokratischen Partei und die Erklärung jenes natürlichen und allgemeinen Verlaufs der Revolution.

Der Gegensatz dieser Parteien beruht einmal darauf: die liberale Partei bleibt bei der Durchführung der Revolution auf halbem Wege stehen, sie ist zurückgehalten theils durch das Interesse des Mittelstandes, theils aber auch durch den Machteindruck des Bestehenden und ein sittliches Gefühl für das Bestehende. Die demokratische Partei dagegen vollzieht die Konsequenz des revolutionären Princips bis zum Aeußersten, sie erschrickt vor keinem Ergebniß. Insofern ist die liberale Partei die Partei der Gemäßigten (modérés), die demokratische Partei die Partei der Extremen (exagérés).

Der Gegensatz beruht ferner darauf: Nachdem das Königthum und was an größerer Machtstellung sich an das Königthum schloß, gefallen ist, werden zwei Klassen des Volks, die bis dahin unter dem Gehorsam standen, herrscherlos, der Mittelstand und die große Volksmasse. Diese beiden Klassen, die in ihrer Lage und ihrem Interesse keineswegs eins sind, und nur den Kampf gegen den gemeinschaftlichen Herrscher gemein hatten, ringen in dem Konflikt ihres Interesses gegeneinander um die Herrschaft. Insofern ist die liberale Partei die Partei des Mittelstandes (bourgeoisie), die demokratische Partei die Partei der Volksmasse (peuple).

Allein weder jene Verschiedenheit in Grad und Maß, noch diese Verschiedenheit im natürlichen Interesse der Volksklassen, noch beide miteinander reichen aus, den Gegensatz zu erschöpfen und die absolute Feindschaft der beiden Parteien zu erklären. Der Gegensatz beruht zugleich auch auf einer Verschiedenheit des Princips. Die liberale Partei hat zu ihrem Princip den einzelnen Menschen, daher die individuelle Freiheit, die demokratische Partei die menschliche Gattung, als ununterschiedene, unabgetheilte Einheit, daher die Volksgewalt. Diese Spaltung ist im Wesen der Revolution begründet. Denn die Revolution hat ja zu ihrem Grunde, auf dem sie steht, den Willen des Menschen, gelöst von der höhern Macht über ihm, der Mensch aber ist Individuum und ist Gattung. Das Ideal der liberalen Partei ist demnach Recht und Freiheit des Menschen in seiner Vereinzelung, ungestörter Genuß der leiblichen und geistigen Existenz des Menschen in seiner Vereinzelung. Das Ideal der demokratischen Partei ist die Apotheose der menschlichen Gattung, daher absolute Volksgewalt, absolute Volksverherrlichung, absolute Volksgleichheit. Ohne diesen idealen Beweggrund ist das Wesen der demokratischen Partei und ist namentlich ihre weltgeschichtliche Erscheinung im vergangenen Jahrhundert nicht zu begreifen.

Aus diesem allen aber erklärt es sich, wie diese beiden Parteien, obwohl auf dem gemeinsamen Boden der Revolution stehend, obwohl gemeinsam gegen alle Autorität kämpfend, dennoch gegen-

einander die erbittertste Feindschaft und die tiefste Verachtung hegen. Eben so erklärt es sich, daß die liberale Partei immer der demokratischen erlag, diese hat nicht blos die größere Masse, sondern auch die mächtigeren Impulse für sich; und erklärt sich endlich, daß die demokratische noch weniger als die liberale ihre Herrschaft auf die Dauer behaupten kann, daß bei ihr Sieg und Ende fast in denselben Augenblick fallen.

Der natürliche Träger des Demokratismus ist hiernach die große Volksmasse der untern Klassen, im Unterschiede des Mittelstandes und nach der Abgrenzung, die früher angegeben worden ist. Sein Wesen aber beruht hiernach auf den verschiedenen Beweggründen: der Konsequenz des revolutionären Princips, dem Interesse, d. i. der Herrschbegierde der größern Volksmasse, und dem Ideal der Apotheose der menschlichen Gattung. Alle drei zusammen geben ihr die Fülle ihrer Existenz und ihrer Energie. Es kann aber auch nach Zeit, Ort und Beschaffenheit der Menschen der eine über den andern dieser Beweggründe vorherrschen, und darnach unterscheiden sich verschiedene Nüancen, Richtungen, Fraktionen der Demokratie.

Dieses Wesen der demokratischen Partei äußert sich sowohl in deren politischem System, d. i. dem Ziel, das sie im öffentlichen Zustande anstrebt, als in den Mitteln, durch welche sie dasselbe verfolgt.

Wie sich von selbst versteht, ist die Grenze fließend, aber doch läßt sich in starken Zügen der Unterschied beider Parteien zeichnen.

Das politische System der demokratischen Partei besteht in Folgendem: Sie fordert nicht, wie die liberale Partei, die konstitutionelle Monarchie, sondern die Republik. Denn sie will die Volkssouveränetät in ihrer ganzen Konsequenz, ohne Vorenthalt und ohne Abbruch, und will sie in beständiger Wirksamkeit; ihr genügt nicht, daß der Volkswille bloßer Maßstab für Einrichtung oder Regierung sei, wo er vielleicht doch nicht befolgt wird, nicht, daß er bloße latente Macht sei, die erst bei Ueberschreitung der Obrigkeiten hervorbrechen soll, sondern sie will die wirkliche, thätige Herrschaft der gesammten Volksmasse. Und das ist nur möglich in der Form der Republik.

Das Motiv, welches die liberale Partei zur Beibehaltung des konstitutionellen Königthums gegen die Konsequenz der Volkssouveränetät bestimmt: der Schutz für die individuelle Freiheit, die Ordnung, die materiellen Interessen, ja für die Herrschaft der Bourgeoisie selbst und gerade gegen den Andrang der Massen, hat begreiflicherweise die demokratische Partei nicht. Das alles ist nicht in ihrem Interesse, vielmehr gegen ihr Interesse. Umgekehrt ist ihrer Empfindung die Verkürzung der Volkssouveränetät unerträglich. Eine solche liegt aber unleugbar in der monarchischen Form. Wie könnte sie zugeben, daß über dem Volk noch eine Autorität bestehe, wäre es auch von der eingeschränktesten und geringfügigsten Gewalt; daß Ein Mensch irgend ein Voraus habe vor den Sämmtlichen, wäre es auch nur die Macht des Widerstandes für einen Augenblick (das suspensive Veto), das erbliche Amt der Vollstreckung? Wie darf das Nein Eines Menschen je mehr gelten, als das Ja von 20 Millionen Menschen? Vollends der Nimbus des Königthums, der zur monarchischen Form nothwendig gehört, erscheint ihr als Verletzung gegen die Majestät des Volkes.

Deshalb, wo die demokratische Partei zur vollen Macht gelangt, schafft sie die Monarchie ab; wo sie dazu nicht die Macht hat, fordert sie wenigstens ihre Ohnmacht, und zwar im Unterschiede von der liberalen Partei nicht blos dem Erfolge nach, sondern auch dem Grundsatze und der Form nach. Sie versagt dem König auch die Formen der Souveränetät, welche die liberale Partei ihm zugesteht: das absolute Veto, das Recht des Krieges und Friedens, die Macht, die Volksvertretung zu berufen, zu vertagen, aufzulösen. Bestätigung dessen giebt die Geschichte der französischen Konstituante von 1791 und der preußischen Nationalversammlung von 1848. Dies ist der freilich wunderlich klingende Begriff der demokratischen Monarchie. Eine Macht des Königthums, der Sache nach, gesteht auch die liberale Partei nicht zu, das Veto soll ja der König nie gebrauchen können, Krieg und Frieden soll er nicht beschließen können außer nach dem Willen des Parlaments. Allein der Form nach und selbst als ein augenblickliches Temperament ihrer Herrschaft, räumt sie dem Königthum eine Macht ein. Dagegen die demokratische

Partei fordert, daß auch in den Formen und grundsätzlich es sich kund gebe, daß der König nichts anderes ist als Diener und Vollstrecker des Volkswillens. Unter anderer Bedingung kann sie das Königthum schlechterdings und absolut nicht zugeben.

In der Republik selbst — oder resp. dem Rest der Monarchie, den sie noch übrig läßt — duldet die demokratische Partei keine Temperamente: keine zwei Kammern, keine indirekten Wahlen, ja in ihrer Strenge gar keine Theilung der Gewalten, der legislativen und exekutiven Gewalt, weshalb der Konvent sofort beide an sich nahm. Die ganze Mechanik des Konstitutionalismus, der diese Temperamente angehören, ist der demokratischen Partei ferne, sie stammt nur aus dem Interesse der liberalen Partei: Schutz der individuellen Freiheit und Abhaltung der Volksmasse. Die demokratische Partei, wo sie siegt, stellt vielmehr eine einfache ungetheilte, unermäßigte Gewalt her, die dann dem Volke zukommt oder den Führern, welche das Volk als die Seinigen, als Fleisch von seinem Fleisch und Bein von seinem Bein erkennt.

Die demokratische Partei fordert zweitens die Unbegrenztheit der Volksgewalt auch nach ihrem Gegenstand und Umfang. Sie duldet keine Schranke des Volkswillens an bestehendem Gesetz und Verfassung. Die liberale Partei trägt zwar auch kein Bedenken, die vorgefundene naturwüchsige, historische Verfassung als unverbindlich für das Volk zu erklären. Aber sie hält doch an der Unverbrüchlichkeit der Charte, die das Volk selbst frei durch seine Repräsentanten sich gegeben. Sie will an diesem Produkt der Volksgewalt eine Schranke für die Volksgewalt, an dieser Fixirung des menschlichen Willens in Einem Moment eine Autorität für den menschlichen Willen in alle Zukunft gewinnen, da sie alle Autoritäten und Schranken anderer Art aufgiebt. Die demokratische Partei dagegen konsequenter verschmäht dies. Der gegenwärtige Wille des souveränen Volkes kann durch gar nichts, auch nicht seinen eigenen vergangenen Willen gebunden sein. Das Volk setzt in der Charte fest, der König sei unverantwortlich; wenn es aber nachher Verantwortung und Strafe fordert, wer darf ihm das weigern?

Eben so duldet die demokratische Partei keine Schranke des Volkswillens an dem Rechte des Individuums. Das ist ein tiefer Gegensatz gegen die liberale Partei. Diese scheut sich zwar auch nicht, die bestimmten wohlerworbenen Rechte zu brechen, wie sie aus dem ältern Rechtszustande stammen und das Gepräge desselben an sich tragen, nicht blos die politischen, sondern auch die Vermögensrechte, z. B. Aufhebung der Familienfideikommisse, der Bodenrenten; aber sie erkennt doch überhaupt die Freiheit des Einzelnen und die Rechte, welche sie aus dieser abstrakten Freiheit ableitet, als eine Schranke der Volksgewalt an, ja sogar als den letzten Zweck der Volksgewalt selbst. Für das Eigenthum in seiner nackten unorganischen Gestalt, nach der es nicht Grundlage von Banden mit den Menschen ist, desgleichen für die sogenannten angeborenen Rechte, die Freiheit der Erwerbthätigkeit, des religiösen Gewissens, der individuellen Denkart, fordert sie absolute Unverletzlichkeit, auch gegenüber dem Volkswillen. — Nicht also die demokratische Partei. Ihr Standpunkt ist die gänzliche Unterwerfung des Einzelnen unter das Volk. Er hat kein Recht gegenüber dem Willen des Volkes, seine Freiheit ist kein Hinderniß gegenüber den Zwecken des Volkes. Sie will darum nicht unbedingten Schutz des Privateigenthums, sondern viel lieber die Einziehung zum Nationaleigenthum; sie schwärmt nicht für Gewerbefreiheit, Freiheit des Güterhandels, Freiheit von Kauf und Verkauf, sondern sucht vielmehr Anordnung und Garantie für die Versorgung der ganzen Volksmasse; sie will nicht Freiheit der individuellen Ueberzeugung, sondern allgemeine demokratische Ueberzeugung und allgemeine demokratische Begeisterung. Man forderte in den neunziger Jahren Opfer des Eigenthums zum Besten des Volkes ins Maßlose; so z. B. will Danton, daß die Reichen den Krieg gegen das Ausland mit ihrem Vermögen bestreiten, da die Armen ihr Leben einsetzen, Marat fordert Herabsetzung der Taxe für die Lebensmittel, durch welche die Besitzer zu Grunde gerichtet werden. Die demokratische Partei stand hier bereits an der Grenze des Kommunismus. Man schrieb nicht minder die Gesinnung vor; auch nur aristokratisch zu denken, nicht blos zu handeln, ja nur aristo-

kratischer Gesinnung verdächtig zu sein, war mit Aechtung belegt. Und auch in unsern schwachen Anfängen der demokratischen Gewalt haben wir den Beschluß erlebt, daß den Offizieren der Armee die Wahl zwischen Ablegung eines politischen Glaubensbekenntnisses und Entsagung ihrer Aemter gestellt werden sollte.

Am deutlichsten zeigt sich dieser Gegensatz der liberalen und demokratischen Partei hinsichtlich der Religion. Die liberale Partei, von der individuellen Freiheit ausgehend, fordert die Toleranz, alle Religionen sollen gestattet, keine soll begünstigt sein; sie fordert aber damit Indifferenz des Staates und damit auch des Volkes gegen die Religion. Das Volk als solches hat darnach gar keine Stellung zur Religion und keinen Willen über die Religion, dies ist rein den Individuen überwiesen. Die demokratische Partei dagegen, ausgehend von der Einheit des Volkes und der absoluten Gewalt des Volkes, fordert gemeinsame, ausschließliche, öffentliche Religion für Alle und Diktatur des Volkes über die Religion. So dekretirte in Frankreich die Volksvertretung abwechselnd: es ist ein Gott oder es ist kein Gott, sie befahl je nach dem Sieg der Parteien den öffentlichen Kultus der Natur, der Vernunft, zuletzt des höchsten Wesens. Das ist noch etwas ganz anderes, als was man sonst Staatsreligion nennt, es ist eine Religion, die nicht blos die Einrichtungen des Staates bestimmt, sondern die sich auf die Autorität des Staates statt auf die Offenbarung Gottes gründet und daher die ganze Wirkung einer reinen Staatsanstalt hat. Auch die äußersten Anhänger der christlichen Staatsreligion wollen doch nur den Vorzug des Christenthums, aber sie wollen weder Jemanden zur Theilnahme am christlichen Kultus zwingen, noch andere Kulte aus dem Staat verbannen. Dagegen die Staatsreligion, welche die demokratische Partei ihrem Princip nach vorschrieb, war Bürgerpflicht, Niemandem war es gestattet, dem Kultus des höchsten Wesens sich zu entziehen, und ein anderer neben ihm konnte nicht Raum haben.

Die demokratische Partei fordert drittens die Gleichheit, die radikale Gleichheit. Vorerst vernichtet sie, wie sich von selbst versteht, mit der liberalen Partei alle Rechte und Bevorzugungen der Aristokratie, dann aber auch die rechtlichen Ungleichheiten nach dem

Vermögen, welche die liberale Partei im Interesse des Mittelstandes gegen den Grundsatz des gleichen Menschenrechtes aufrecht hält, den Census für Wahlen, für die Jury, die Kaution für die Presse. Marat erklärt es für den äußersten Frevel an den Menschenrechten, daß das Aktivbürgerrecht an die geringe Steuer vom Werthe dreier Tage Arbeit geknüpft ist. Aber der Gegensatz geht hier viel tiefer. Die liberale Partei, von einzelnen Menschen ausgehend, will, daß jeder für sich seines Willens froh werde. Das Oberste ist ihr darum die individuelle Freiheit. Die demokratische Partei, von der menschlichen Gattung ausgehend, will, daß die menschliche Gattung zu ihrem Triumph komme, die Gattung als ein in sich gleichartiges Wesen sich darstelle. Das Oberste ist ihr darum die Gleichheit. Die liberale Partei führt deswegen die Freiheit (wie sie dieselbe versteht) vollständig durch, während sie der Gleichheit auf das Grellste Abbruch thut. Die demokratische Partei umgekehrt führt die Gleichheit bis zum Aeußersten durch, während sie die individuelle Freiheit rücksichtslos verletzt, ja unterdrückt. Die Gleichheit ist darum das oberste Postulat, ist das Parteibanner der demokratischen Partei. Daß Jeder es gut habe, das gilt ihr viel weniger, als daß es Keiner besser habe als der Andere. Darum vernichtete die Demokratie damals in Frankreich alle Spuren von Ungleichheit und Auszeichnungen bis ins Kleinliche, nicht blos die adelichen Titel und Wappen, selbst die Livreen, sondern auch den unentbehrlichen Bezeichnungen von Amt und Beruf mußte das gleichmachende „Bürger" vorgesetzt werden, damit ja nicht etwa ein Unterschied eintrete zwischen dem Bürger-General und dem Bürger-Barbier. Darum ward auch schon ein mächtiger Ansatz zur Gleichheit des Vermögens gemacht, und von dieser Seite gleitet die Demokratie unaufhaltsam in den Kommunismus. Darum bereitete ihr Koryphäe Robespierre bereits ein Erziehungssystem zu, durch welches der Unterschied der Bildung unter den Franzosen aufgehoben werden sollte. Ja man kam schon dazu, den Vorzug der Begabung als ein Verbrechen gegen die Gleichheit zu betrachten. Die feine Beredtsamkeit der Girondisten wurde als aristokratisch angeklagt.

Demgemäß hat die demokratische Partei auch noch die Losung der Brüderlichkeit (fraternité). Denn diese ist bei ihr nichts anderes als der Ausdruck und die Bethätigung der Gleichheit (égalité). Es sollen die Menschen nicht blos durch die Staatseinrichtungen gleichgestellt sein, sondern sich selbst auch als gleich erkennen. Es soll Jeder vor dem Andern nichts voraus haben wollen, Jeder in dem Andern den Repräsentanten der menschlichen Gattung, das Glied des souveränen Volkes, den Gott auf Erden feiern, und wäre es auch bei aller Verkümmerung oder Verwilderung. Dies und nichts anderes bedeutet die Brüderlichkeit. Diese Brüderlichkeit hat deshalb nicht das Entfernteste gemein mit der christlichen Bruderliebe, mit der sie in Parallele gestellt wird. Sie beruht nicht auf Liebe, auf Selbstverleugnung, Opfer des eignen Vortheils und der eignen Befriedigung, auf Theilnahme und Fürsorge für leibliches und geistiges Wohl des Nächsten, sondern sie beruht blos auf dem Gedanken der Gleichheit und auf der wechselseitigen Vergötterung und der gemeinsamen Vergötterung der menschlichen Gattung. Die christliche Bruderliebe ist Entäußerung, Demuth, die demokratische Bruderliebe ist ein Suchen des Eignen und ist Stolz, Ueberhebung; jene ist Liebe für das Individuum, diese ist Gleichgültigkeit gegen das Individuum, nur Fanatismus für den abstrakten Gedanken des Menschen. Man ist nicht gegen den A und B brüderlich, noch seinem ganzen persönlichen Bedürfniß hülfreich, sondern man ist gegen das Volk in Masse, ist gegen die Gattung brüderlich. Mit dieser Brüderlichkeit der Demokratie ist es denn auch gar nicht unverträglich, den Bruder sofort der Guillotine zu überweisen, wenn er etwa Miene machen sollte, Zweifel an dieser Gleichheit und allgemeinen Socialität zu hegen.

Dies ist das politische System, das Ziel und Ideal der Demokratie. In den Mitteln aber, durch welche sie es verfolgt, ist ihr auszeichnender Charakter — die Gewaltsamkeit.

Diese Gewaltsamkeit besteht in verschiedenem Grade oder doch in verschiedener Weise, je nachdem der eine oder der andere jener ihrer dargelegten Beweggründe vorherrscht.

So weit die Demokratie blos durch die Konsequenz des revolutionären Princips (der Volkssouveränetät, der Gleichheit) bestimmt wird, findet sich diese Gewaltsamkeit am wenigsten. Dies ist die Fraktion der blos grundsätzlichen Republikaner, blos grundsätzlichen Gleichheitsmänner, ja, die ein gewisses Gefühl der Gerechtigkeit abhält, mit den Liberalen auf dem halben Wege der vorgehenden Revolution stehen zu bleiben und der größeren Masse das zu verweigern, was nach demselben Grundsatz auch ihr gebührt. Man nennt sie jetzt in Frankreich, wenn ich nicht irre, „die Blauen" im Unterschiede „der Rothen". Als Repräsentanten derselben könnten etwa gelten Männer wie Carnot oder der Römer Sertorius, der menschlichere Genosse des Marius. Auch diese Demokraten werden von der liberalen Partei sich immer durch ein rücksichtsloseres Durchgreifen unterscheiden; aber sie erkennen doch Ordnung, Gesetze, Menschlichkeit, Ehre als Maßstab, es sind „anständige, rechtliche Leute".

Dagegen tritt die Gewaltsamkeit in ihrer ganzen Macht hervor, wo die demokratische Partei bestimmt ist durch die Begierde der unteren Volksmasse nach Herrschaft und nach Verbesserung ihrer Lage mittelst der Herrschaft. Wo dies ihr vorherrschender Beweggrund ist, da ist sie denn auch behaftet mit dem ganzen Naturell der unteren Volksklasse, ihrer Derbheit, Abhärtung und damit großer Thatkraft, aber auch ihrer Leidenschaftlichkeit, Ungesetzlichkeit, Unmenschlichkeit und, was das Schlimmste, mit Haß gegen die höhere Klasse, deren bessere Lage sie mißgönnt und als hundertjährige Usurpation und Vorenthaltung gegen sich selbst betrachtet. Der Repräsentant dieser Richtung der Demokratie ist Marat. Es trägt nurdie untersten Volksschichten auf seinem Herzen; was über den Proletariern steht, hat keinen Anspruch auf seine Sympathie, und selbst die Liebe für diese unterste Volksschicht erfüllt ihn weniger als der Haß gegen die höheren Schichten. Sein ganzes Streben ist nichts als Rache und nichts als Blutdurst. Sein Programm ist denn der Aufruf der niederen Klasse zu Plünderung und Mord gegen die höheren Klassen, und es sind die niedrigsten

und fürchterlichsten Leidenschaften der Selbstsucht, des Neides und Hasses und der Wuth, zu deren zügelloser Befriedigung er die Massen erregt. Bekanntlich führte die Entrüstung der Gironde über dieses Programm zu dem Streit, der mit ihrem eigenen Untergang endete.

In nicht geringerem Grade, nur in anderer Weise äußert sich diese Gewaltsamkeit da, wo die demokratische Partei durch jenen idealeren Zug einer Apotheose der menschlichen Gattung bestimmt wird. Dies ist die spiritualistische Kulmination der Demokratie, ist der innerste Lebensodem der ersten französischen Revolution. Ihr Repräsentant ist Robespierre. Er hat zwar denselben Haß wie Marat, aber er hat nicht bloß Haß wie dieser, er hat auch ein Ideal: jene vermeintliche Verklärung des Menschengeschlechts. Hier äußert sich die Gewaltsamkeit der Demokratie nicht in jener rohen Weise als pöbelhafte Wuth und Leidenschaft, sondern als Fanatismus einer Idee. Es ist hier eine Religion aufgerichtet, der Kultus des Menschengeschlechts, und wer die Anbetung weigert, der verfällt der Strafe der Vernichtung. Hier gilt nicht Mord und Plünderung, sondern nur das priesterliche Opfer der Guillotine.

Bei dieser vollständigen Entfaltung der Demokratie zeigt sich ihr tiefer, grundsätzlicher Gegensatz gegen den Liberalismus. Der Liberalismus nach dem Princip der individuellen Freiheit isolirt den Menschen, stellt ihn auf sich, er macht ihn eben damit kühl, nüchtern, verweist ihn auf die Ueberlegung, damit auf die Rücksichten der Selbsterhaltung. Schwärmer hat es für den Liberalismus gewiß nur sehr selten gegeben. Die Demokratie dagegen gießt die Menschen zusammen zu Einer Masse, zu Einem strömenden Elemente, sie läßt den Einzelnen im Volke untergehen und verschwimmen, so daß er nicht mehr für sich ist, sondern nur in der Bewegung der strömenden Masse. Hieraus entspringt jene trunkene Wuth, die den Menschen abschlachtet zur Verherrlichung der Gattung, und die blind dagegen ist, daß sie selbst unabwendbar demselben Schicksal verfällt. Es sind das die Orgien der Revolution.

So zersetzt sich die Revolution in die beiden Extreme, die völlige Abgetrenntheit und Vereinzelung des Menschen und sein völliges Aufgehen und Untergehen in der Gattung, im Volke. Das macht, sie ist abgefallen von dem, was über dem Einzelnen und der Gattung sie bindet und erhält und Jeglichem sein Maß giebt, von Gott und seiner Ordnung.

Fünfzehnte Vorlesung.

Meine Herren!

Vom ersten Augenblick an wurde die demokratische Partei von ihren liberalen Gegnern als die Partei der Anarchie bezeichnet, damals von den Girondisten, jetzt von den Konstitutionellen. Das ist nicht zufällig, es liegt in jenem lebendigen Antrieb der demokratischen Partei zur Gewaltsamkeit, es liegt aber sogar in der Logik ihres Systems.

Die Gesetzlichkeit und Ordnung, welche die liberale Partei beobachtet und deren sie sich rühmt, ist nämlich in ihrem letzten Grunde nichts anderes als die Unterwerfung unter die Majorität. Denn gegebene Autorität, geschichtliches Recht und Gesetz erkennt ja auch sie nicht an, und scheut sich nicht, dagegen zu revoltiren. Erst wenn nichts mehr gilt als blos die Majorität, als der Mechanismus der Wahl und der Mechanismus der Abstimmung, erst dann hält sie es für Pflicht sich zu unterwerfen, von da an erst soll die Revolution geschlossen werden. Zu dieser unbedingten Unterwerfung unter die Majorität führt aber folgerichtig nur das Princip der liberalen, nicht das der demokratischen Partei. Denn die Majorität ist nur die Addition der Einzelwillen. Allein die demokratische Partei geht nicht wie die liberale vom Rechte des Einzelwillens (des Menschen), sondern vom Rechte des Gesammtwillens (des Volkes) aus, und sieht deshalb nur auf den einheitlichen Willen des Volkes; ihr entscheidet darum nicht die Zahl und die Addition der Stimmen, sondern die elementarische Strömung der Masse, die intensive Kraft der Volksbewegung, die Energie des Stoßes. Die Demokratie als eine politische Fanatisirung, als

eine Pseudoreligion hat die Elemente der wahren Religion, sie hat ihre Inspiration und ihr Prophetenthum, nämlich die Inspiration der Masse und das Prophetenthum ihrer Führer. Diese sind ihr darum das, was der liberalen Partei die Majorität ist. Alle jene stürmischen Vorgänge, der Volksaufstand gegen die Tuilerien am 10. August, gegen den Konvent, um die Köpfe der Girondisten zu fordern, der Zeughaussturm, die Nacht des 4. November, dann diese ganze Weise der Gruppenbildung, das Hin- und Herwogen der Menge, die Versuche und Ansätze, ob es zur Bewegung komme, — alles das ist den Eingeweihten nichts anderes als Inspiration und Prophetie, uns Außenstehenden, uns kommt es so vor, als wäre es Anarchie.

Deswegen kehrt sich die demokratische Partei nicht an die Autorität irgend einer Versammlung, sie hat bis jetzt alle Volksvertretungen zersprengt oder zu sprengen versucht, noch zuletzt in Frankreich die Konstituante von 1848, die doch aus dem allgemeinen Stimmrecht hervorgegangen war. Das Element der liberalen Partei ist die Majorität des Parlaments, das der demokratischen Partei ist die Volkskundgebung und die Emeute; jene hat zu ihrer Waffe die parlamentarische Taktik und parlamentarische Beredtsamkeit, als die Mittel, um Kammerbeschlüsse zu erzielen; diese hat zu ihrer Waffe das Wühlen und Konspiriren, um die Masse in Bewegung zu setzen. Die liberale Partei steht deshalb der demokratischen, wo sie wirklich im Schwange ist, fast wehrlos gegenüber, sie führt den zierlichen Stoßdegen gegen die Herkuleskeule.

In dieser unausgesetzten Gährung der Demokratie ist nur Eins fest und bleibend, das ist die Bewegung von unten nach oben, die Bewegung gegen alle Gewalt und alle Vorzüge. Die höchste Tugend des demokratischen Führers ist deshalb die Unbestechlichkeit (incorruptibilité). Robespierre war der Mann der vertu, war der Abgott der Masse, weil er incorruptible war. Dies incorruptible bedeutet nämlich das, niemals gewonnen zu werden für die Männer, die oben stehen (die Regierung), niemals für die Einrichtungen, in denen noch ein Oben ist, unausgesetzt

beide anzugreifen, nicht Halt zu machen, so lange nicht alles zum Unten geworden. Dies befolgte Robespierre getreulich. Das Oben in Frankreich wurde immer niedriger: König, Necker, Mirabeau, Roland, Brissot, Vergniaud, Danton, Royalisten, Feuillants, Girondisten, Kordeliers — und immerdar griff es Robespierre an. Aus seinem Munde ist nie ein Wort der Vertheidigung, der Anerkennung gekommenf für die, welche die Gewalt führten. Da er nun aber doch endlich selbst die Gewalt erhielt und erhalten mußte, also selbst zum Oben ward, da ruhte das Geheimniß seiner Stellung und seiner Macht darauf, sich den Schein zu geben, als habe er seine Gewalt nur für das Unten und gebrauche sie gegen ein Oben. Es waren immer angebliche Aristokraten, angebliche Kontrerevolutionäre, angebliche Werkzeuge Pitts, gegen die er die Gewalt richtete; er gab der Regierung den Charakter der Opposition, der Staatsgewalt den Charakter der Revolution, seiner Diktatur den Charakter des Volkstribunats; er kämpfte, wie früher gegen das, was wirklich oben war, so jetzt gegen ein Etwas, das angeblich oben zu sein strebe, und nur so lange er diesen Schein hatte, konnte er sich behaupten.

Die demokratische Partei vollzieht an der liberalen eine richtige Kritik. Einmal, daß sie nach der Konsequenz ihres eigenen Princips keine Berechtigung zu ihrem politischen System hat, sondern nach demselben Princip, nach welchem sie den König ihrem Willen unterwirft, auch sich selbst dem Willen der großen allgemeinen Volksmasse unterwerfen muß. Sodann, daß ihr Standpunkt der individuellen Freiheit und absoluten Isolirung des einzelnen Menschen an sich nicht haltbar ist, daß der Mensch zur Gemeinschaft und Einheit, zur Hingebung an das Ganze geschaffen ist, daß das Princip der liberalen Partei und Bourgeoisie tiefer betrachtet ein Princip der Selbstsucht ist. — Allein diese wahre Kritik, die sie an der liberalen Partei vollzieht, macht sie darum selbst doch nicht zu einer wahren. Im Gegentheil, da sie die vollständigere energischere Vollziehung des Princips der Revolution ist, so ist sie auch eine grellere und verderblichere Verirrung, als die liberale Partei. Allerdings ist Halbheit nichts Gutes, aber die Konsequenz

des Irrthums ist doch noch schlimmer als die Halbheit. Allerdings ist die Isolirung des Menschen nicht das Rechte, aber wenn der Mensch nicht in einer höheren nothwendigen sittlichen Gestalt des Gemeinwesens, sondern nur im Willen der Masse der anderen Menschen aufgehen soll, so ist das noch weniger das Rechte.

Das Verführerische und Blendende an der demokratischen Partei ist ihre Rechtsansicht: die Berufung auf das Urrecht des Menschen, aus welchem sie dann überhaupt die Volkssouveränetät, insbesondere aber ihre beiden obersten Forderungen: das allgemeine Stimmrecht und die absolute Gleichheit, ableitet. Denn anscheinend ist nichts so einfach und so sehr eine unabweisbare Forderung der Gerechtigkeit als dies. Dennoch ist gerade diese Rechtsansicht das Centrum des Irrthums der Revolution. Denn darauf ruht die Grundstellung der Revolution, daß sie zur Quelle und Maß des Rechts den Willen des Menschen macht und nicht die Weltordnung Gottes. Ist der Mensch, wie sie will, das Erste, Absolute, an welchem alles zu messen, dann ist er von Uranbeginn Souverän, und muß Jeder das gleiche Recht und die gleiche Herrschaft haben mit dem Andern. Ist aber Gottes Weltordnung das Erste, Oberste, dann ist der Mensch von Uranbeginn Unterthan, und hat jeder verschiedenes Recht, je nach seiner Stellung in dieser Weltordnung. — Das Urrecht des Menschen ist es, daß die Obrigkeit ihn schütze bei Leben, Freiheit, Eigenthum, Familie; dagegen ist es nicht das Urrecht des Menschen, daß er selbst Obrigkeit sei. Die Volkssouveränetät und das allgemeine Stimmrecht sind aber eben die Beanspruchung der obrigkeitlichen Gewalt, als eines Urrechts des Menschen. Es giebt in der sittlichen Ordnung kein Recht, das nicht durchdrungen wäre von Pflicht und Beruf. Das allgemeine Stimmrecht aber vindicirt den Menschen ein Recht ohne Rücksicht auf ihre Fähigkeit, den Pflichten desselben zu genügen. Man betrachte die Handwerksgesellen, Handlanger, herrschaftlichen Domestiken, Straßenreiniger, Fabrikarbeiter, und zwar nicht als Einzelne, sondern als Klasse, ob sie die Fähigkeit haben Gesetze zu geben oder die rechten Männer für die Gesetzgebung zu bezeichnen. Muß man aber zugeben, daß sie die Fähigkeit nicht haben, den Beruf

der Urwähler zu erfüllen, so kann es auch nicht ihr unbedingtes Recht sein, Urwähler zu sein. Das Stimmrecht ist eine obrigkeitliche Gewalt, denn es ist eine Macht, Gesetze zu geben, zu herrschen, sei es auch nur mittelbar durch die Gewählten; alle obrigkeitliche Gewalt aber ist nicht ein Recht der Person, sondern des Berufes. Darum kommt keinem Menschen oder Staatsbürger blos als solchem das Stimmrecht zu, und demnoch es allgemein und in gleicher Weise zu gewähren, ist nicht Gerechtigkeit, sondern Ungerechtigkeit. Es ist eine Gefährdung der Ordnung des Staates und des Wohlbestandes des Vaterlands, sie den Unberufenen preiszugeben, eine Gefährdung der anderen Bürger, eine Gefährdung jener selbst, denn indem sie das Gemeinwesen beschädigen, beschädigen sie sich selbst mit. Die Erfahrung hat auch meistens gezeigt, daß die große Masse, zu deren Gunsten man das allgemeine Stimmrecht einführte, durch dasselbe in noch größeres Elend gerieth. Was der großen Volksmasse Noth thut und gebührt, das ist eine befriedigte Privatexistenz, nicht eine Betheiligung oder gleicher Antheil an der öffentlichen Gewalt. Das Volk verlangt nach Brod und man bietet ihm an dem allgemeinen Stimmrecht einen Stein. Eine Täuschung ist es, daß, wenn das Volk nur erst das allgemeine Stimmrecht haben werde, und es seine Freunde wähle, diese seine Lage verbessern würden. Diese angeblichen Freunde des Volks, die Demagogen und Volksschmeichler, benutzen das Volk, um sich selbst zu heben; seine Lage zu bessern haben sie nicht die Einsicht und meist auch gar nicht den Willen.

Eben so wenig ist die Gleichheit ein Urrecht des Menschen. Wohl ist das allgemeine Staatsbürgerthum mit seiner Gleichheit des Rechts und der Ehre eine wohlbegründete Forderung, aber die Gleichheit ist nicht selbst das gestaltende Princip der Gesellschaft, und darf nicht den begründeten gliedlichen Bau derselben zerstören. Die demokratische Partei führt nun das Wahre an der Forderung der Gleichheit zu seiner Vollständigkeit. Wenn die liberale Partei die Gleichheit der Staatsbürger zu Gunsten des vermöglichen Bürgerthums gegenüber der Aristokratie in Anspruch nimmt, so ist die demokratische Partei gewiß eben so berechtigt,

diese Gleichheit zu Gunsten auch der armen Staatsbürger gegenüber den vermöglichen in Anspruch zu nehmen. Ja dadurch erhält der ganze Anspruch erst seine Rechtfertigung und seine edlere Bedeutung. Ist es verletzend, daß die Injurien gegen den achtbaren bürgerlichen Kaufmann gelinder bestraft werden als gegen den Edelmann, so ist es auch verletzend, wenn Gericht oder Polizei eine Behandlung und Sprache ganz anderer Art gegen den Tagelöhner haben wie gegen den Kaufmann, oder wenn in der Strafe, etwa der körperlichen Züchtigung, ein Unterschied gemacht wird zwischen Arm und Reich, oder wenn Hülfe, welche die Obrigkeit den Unterthanen schuldig ist, in dem Maße an Abgaben gebunden ist, daß sie der Arme nicht erschwingen kann. Dies natürliche und wohlbegründete Gefühl der ärmeren Klasse wird von der reicheren und von den Behörden zu Zeiten, da nicht Revolution ist, vielleicht zu wenig berücksichtigt. Dagegen aber steigert die demokratische Partei auch das Irrige an der Forderung der Gleichheit zu seinem Aeußersten. Sie will außer den Ungleichheiten aus Geburt, Amt, Grundbesitz, Beruf, auch noch diejenigen vertilgen, welche durch Vermögen und Bildung wirklich rechtsbegründet sind, wie der Census für die Wahlen, oder welche sich thatsächlich unvermeidlich an den Unterschied des Vermögens und der Bildung knüpfen; und sie will nicht blos die rechtlichen, sondern auch die natürlichen Ungleichheiten und ihre Thatkraft aufheben.

Diese Forderung radikaler Gleichheit entspringt aus der gehässigsten aller Triebfedern, aus Neid und Hochmuth, und das waren denn auch die innersten Charakterzüge der demokratischen Heroen in der Schreckensperiode. Die Freiheit, wenn sie auch das Maß überschreitet und auf Irrwegen geht, ist doch in ihrem Ursprung harmlos, die Gleichheit aber ist von der bösesten Wurzel. Dennoch scheint es, ist gerade die égalité das Tiefste im ganzen Wesen der französischen Revolution. Denn in ihrem jetzigen Verlauf von mehr als 60 Jahren — die kurze Restaurationsperiode abgerechnet — hat sie die Staatsformen gewechselt, Republik, Kaiserthum, Konstitutionalismus, Absolutismus, und alle wieder aufs Neue und jede wurde mit Jubel und Extase begrüßt, und hat

sie gewechselt zwischen extremer Freiheit und extremer Unterdrückung in allen Gebieten, der Presse, der Association u. s. w., und dieser Wechsel wurde nicht minder mit Freude begrüßt. Was dagegen bei allem diesem Wechsel beständig blieb, das ist die Forderung der Gleichheit, daß ein Franzose nichts voraus haben dürfe vor dem andern. Gerade darum aber ist so wenig Hoffnung auf gründliche Heilung des revolutionären Zustandes in Frankreich, denn die Gleichheit ist es, welche jede neue Bildung hindert, die Gleichheit ist die absolute Verneinung der Gliederung, des lebendigen naturgemäßen Wachsthums.

Die demokratische Partei, wie wir sie in den neunziger Jahren in voller Entfaltung ihres Princips gesehen, leerte den Kelch der Revolution bis auf die Hefe. Sie war die absolute Offenbarung des Princips der Revolution: die vollständige Emancipation des Menschen von der höheren Macht über ihm, der Titanenkampf gegen gottgesetzte Ordnung unter dem glänzenden Schein einer Erhebung des Menschengeschlechts, eines Reichs der allgemeinen Menschenliebe. Sie ist denn auch die absolute Vollendung der Wirkungen der Revolution. Sie vernichtet von Grund aus das Königthum, alle gegebene Obrigkeit, alle geschichtlich überkommene Ordnung und Berechtigung, vernichtet alle naturgemäße Ungleichheit und Ergänzung bis zur vollständigen Nivellirung der Gesellschaft, vernichtet den christlichen Kultus, um die Offenbarungsleugnung als Staatsreligion aufzurichten, vernichtet selbst Recht und Freiheit des Menschen, unterwirft Leben und Eigenthum, ja sogar Gewissen und Denkart grundsätzlich der anarchischen Gewalt der Massen, der Volksaufwiegelung, der öffentlichen Leidenschaft, dem Wahn des Tages. Sie vernichtet die Gesittung der Nation, es sinken die Tugenden der Ehrfurcht, der Pietät, der Gesetzlichkeit, es weichen Gerechtigkeit und Erbarmen dem Fanatismus, es werden die edlen Lebensformen abgeworfen und gemeine Sitten zur Schau getragen, an die Stelle der Kourtoisie tritt der Sanskulotismus, es wird die tiefere Bildung, die Wissenschaft und die Kunst erstickt durch die Rohheit und die Gleichmachung und die Pöbelherrschaft. Darum, wenn das demokratische System dauernd zur Herrschaft gelangt, ist das Ende

die tiefe Nacht der Barbarei, die ihre schweren Flügel über die Völker legt. — Seitdem die arabischen Horden den Westen Europa's überflutheten und seitdem die Hunnen im Osten einfielen, hat der europäischen, der christlichen Civilisation nie solche Gefahr gedroht, als zu dieser Zeit, da die Macht der Demokratie entfesselt ist; und die Gefahr ist um so größer, als der Feind nicht wie damals ein äußerer ist, sondern in unsern Eingeweiden wohnt und wühlt. — Aber nicht blos bringt die Demokratie der gottgesetzten Ordnung und der Gesittung den Untergang, sie ist die Selbstzerfleischung des menschlichen Geschlechts durch ihre Gewaltsamkeit und ihren Fanatismus, möge dieser Fanatismus in der Weise Marats als Fanatismus der Pöbelwuth und Rache, oder in der Weise Robespierre's als Fanatismus der Volksvergeltung sich äußern, oder als ein Gemisch von beiden. Das ist das Wesen dessen, was man jetzt die rothe Republik nennt. Sie ist seit jener Periode in Frankreich, die man jetzt als die Periode des Schreckens bezeichnet, nie wieder zur vollständigen Realisirung gelangt. Allein auch bei geringerer Machtentwickelung haben Gewalt, Grausamkeit, Blutdurst nicht gefehlt. Die Mordthaten, welche gleich im Beginn der Revolution in den Straßen von Paris verübt wurden an Menschen, gegen die nichts sprach als ihre Unpopularität, als ihr Amt eines Generalpächters, oder ein über sie verbreitetes Gerücht, oder ein unbestimmter Verdacht, die Septembergräuel, die organisirten Mordbanden des Marat, die Guillotine Robespierre's, die Vorgänge im Jahre 1848, die Ermordung von Rossi, Latour, Auerswald, Lichnowsky, die neuern Vorgänge in Frankreich, und zu allen Zeiten die Straßenaufstände, die Bedrohung der Deputirten, das à la lanterne und noch, als ein äußerliches Charakterzeichen, die Verachtung aller parlamentarischen Formen und alles parlamentarischen Anstandes, das Gebrüll und Geheul der Montagne, — alles das ist der Ausbruch zur Gewaltsamkeit, die das innerste Wesen der Demokratie bildet, ist Ausbruch einer dämonischen Macht der Vernichtung, die unter den gottgegründeten Fundamenten der gesellschaftlichen Ordnung vulkanisch lauert und, wo diese freventlich oder leichtfertig durchbrochen werden, ihre verheerenden Ströme hervorbrechen läßt.

Etwas ganz anderes als das System und die Richtung der demokratischen Partei ist die demokratische Verfassung. Jene ist ein eigenthümliches Erzeugniß des achtzehnten Jahrhunderts, diese findet sich in den verschiedensten Perioden der Geschichte; jene beruht auf Lehre und grundsätzlich allgemeiner Forderung, diese auf natürlichen Verhältnissen und besonderem positiven Recht; jene ist von Grund aus widerrechtlich, falsch, verwerflich, diese kann unter Umständen rechtmäßig, angemessen, ersprießlich sein. Die demokratische Verfassung nämlich besteht in der Souveränetät einer verfassungsmäßig geordneten Volksversammlung, dies System der demokratischen Partei in der Souveränetät des Volkes (der Gesammtmasse). Dort ist daher die gegebene Ordnung immer über dem Volke, hier unter ihm. Dort gilt der Wille des Volks kraft der Verfassung und nach dem Maß der Verfassung, hier gilt die Verfassung kraft des Willens des Volkes und nach Belieben des Volkes. Dort ist nur weit ausgedehnte, hier grundsätzlich unbegränzte Theilnahme am Stimmrecht. Dort sind Institutionen möglich, die nicht aus Volkswillen, Menschenwillen hergeleitet sind, z. B. die christliche Staatsreligion, hier sind solche Institutionen unzulässig. Kurz, was das Wesen der demokratischen Partei ist, die Leugnung der gegebenen Autorität, die Leugnung des überkommenen bindenden Rechts, das ist der demokratischen Verfassung, wo sie in alter und neuer Zeit bestand, fremd, oder wo es in dieselbe eindrang — wiewohl das nie mit der Bewußtheit und der Energie des heutigen demokratischen Systems geschah —, da wirkte es denn auch den Untergang der Verfassung und den Verfall des Staates. Eben so habe ich Ihnen ja auch in einer früheren Vorlesung gezeigt, daß die konstitutionelle monarchische Verfassung und das System der konstitutionellen Partei durch und durch von einander verschieden sind. Indessen verhält es sich doch mit der demokratischen Verfassung nicht ganz so wie mit der konstitutionell monarchischen. Während die konstitutionell monarchische Verfassung in ihrem wahren Gedanken die entwickeltste, reichste und insofern höchste Staatsform ist und wohl als der allgemeine, regelmäßige Beruf der Staatenbildung in unserer Zeit erkannt werden mag, ist die demokratische Verfassung

gerade im Gegentheil eine niedrige Stufe der Staatsform und eine solche, die immer nur unter ausnahmsweisen Verhältnissen möglich und zulässig ist. Denn die demokratische Verfassung ist schon an sich in ihrer Organisation dürftig, sie entbehrt wesentlicher Einrichtungen, auf welchen der Schutz der verschiedenen Interessen im Innern, die Macht nach außen und die Erhabenheit des Staatswesens selbst ruhen, und überdies entsteht sie in der Regel durch Vernichtung vorhandener Elemente und Vernichtung der geschichtlichen Traditionen, oft durch Vernichtung der geschichtlichen Tugenden der Nation. So war namentlich in Rom der vollständige Sieg der Demokratie zugleich auch der vollständige Untergang aller alten römischen Tugenden.

Es ist nun insbesondere Nordamerika, auf welches die demokratische Partei hinweist als auf das Vorbild und die Bestätigung ihres Systems, gleichwie die konstitutionelle Partei auf England. Nordamerika gewährt auch unleugbar ein Bild der Demokratie in ihrer besten Art, wo sie durch die Einfachheit ihrer Formen und die Kräftigkeit ihres Volkslebens imponirt. Die möglichste Gleichheit, die möglichste Ausdehnung des Stimmrechts, die möglichste Freiheit von polizeilichen Präventivmaßregeln, die Entbehrniß großer, stehender Heere, die Wohlfeilheit des Staates, die größere Trennung von Staat und Kirche bei christlichem Glauben der Bevölkerung — das sind die Züge dieses merkwürdigen Bildes. Nordamerika giebt also wirklich den Beweis von der Möglichkeit und Ersprießlichkeit der Demokratie. Allein es ist auch der Beweis mit Sicherheit zu führen, daß die demokratische Verfassung Nordamerika's etwas anderes ist als das System unserer demokratischen Partei, daß sie auf Europa nicht übertragbar und daß sie selbst an sich, jener werthvollen Züge ungeachtet, nicht der höhere Zustand und die vollkommnere Staatsform ist.

Für die Uebertragung oder Nachahmung fehlen in Europa alle äußeren und inneren Bedingungen.

Es ist schon das allein völlig entscheidend, daß der Ursprung der Staatenbildung in Amerika ein ganz anderer ist als in Europa. Die Staaten Europa's wurden gegründet durch Völkerwande-

rung, die Staaten Amerika's durch Koloniſation. In Europa ſind es natürlich gegebene und bereits organiſirte Völker, gleichſam einherziehende Reiche, die nur ihre bleibende Stätte auf dem neuen Boden aufſchlugen; in Amerika ſind es bisher getrennt geweſene Individuen, die ſich verbanden als Handelsgeſellſchaften, wie in Virginien, oder als religiöſe Gemeinden, wie in Neu-England. Dieſem Urſprung gemäß ruhen von Anbeginn an die Staaten Europa's auf der monarchiſch-ariſtokratiſchen Autorität und Ueberordnung, die das Verhältniß aller natürlich durch Abſtammung entfalteten und namentlich aller kriegeriſchen Völker iſt, und ruhen dagegen die Staaten Amerika's auf der Gleichheit der freiwillig zuſammengetretenen Vereine, nämlich der Gleichheit der Handelsgeſellſchaften oder der puritaniſchen Gemeinde. Denn die Oberherrſchaft des von England geſchickten Gouvernements oder der mit dem Freibrief beliehenen Unternehmer in England — die es überdies für Neu-England gar nicht gab — war nur etwas außerhalb der anſiedelnden Bevölkerung, das unbeſchadet ihres innern Organismus wegfallen konnte und wegfiel, als dieſer erſtarkte. Darum iſt in Nordamerika die Gleichheit und Demokratie das von ſelbſt Vorhandene in den Zuſtänden, und ein Rechtsbewußtſein brauchte nicht erſt durch Zerſtörung der alten Verhältniſſe, alles Rechtsbewußtſeins, aller Tradition gegründet zu werden. Ferner iſt dieſem Urſprung gemäß in der Staatenbildung Amerika's die Gemeinde das Erſte und der Staat entſteht erſt durch Zuſammenſtellung der Gemeinden, und umgekehrt in Europa iſt der Staat, das Reich, d. i. eben das organiſirte Volk das Erſte, und dieſes entfaltet ſich erſt zu Gemeinden oder Lehensherrſchaften. Dieſer Typus beſteht bis auf den heutigen Tag. Noch jetzt iſt in Amerika der Staat mehr eine Zuſammenſetzung ſelbſtändiger Gemeinden, die Union eine Zuſammenſetzung ſelbſtändiger Staaten; dagegen iſt in Europa der Staat eine urſprüngliche, untheilbare Einheit, die Gemeinden ſind nur ſeine ihm entſtammten abhängigen Glieder, und wo ein Staatenſtaat beſtand wie das deutſche Reich, da iſt das Reich das Urſprüngliche, das Souveräne, die Einzelſtaaten ſeine Unterthanen, die erſt zur Unabhängigkeit ſich heraus-

bildeten. Hierin liegt der Grund, warum in Amerika diese enorme Selbständigkeit (Autonomie) der Gemeinden gegenüber dem Staate möglich ist, die Tocqueville so bewundert. Hierin liegt der Grund, warum die größere Trennung von Staat und Kirche in Amerika weniger verderblich ist: weil das öffentliche Leben weniger im Staate als in der Gemeinde seinen Sitz hat. Aber es liegt hierin auch für die demokratische Verfassung eine mächtige Unterstützung; denn die demokratische Verfassung ist eben naturgemäß für die Gemeinde, während sie für ein Reich im eigentlichen Sinne unnatürlich ist. Diese beiden wesentlichen Bedingungen der Demokratie, die Gleichheit der Lagen und der Charakter des Staates als bloßer Zusammensetzung selbständiger Gemeinden, sind also schon mit dem Ursprung der Staatenbildung Amerika's gegeben, während Europa das gerade Gegentheil davon bietet. Die große Wanderung der Völker ergab Monarchien, die Kolonisation durch Handelsgesellschaften und religiöse Flüchtlinge ergab Demokratien, das ist ein Naturgesetz.

Es ist aber auch ein ganz anderer Geist, welcher in der Demokratie Amerika's herrscht, als in der Europa's. Vor allem besteht dort noch etwas von dem traditionellen Rechtssinn, der jetzt beinahe ein Prärogativ des englischen Volksstammes ist, indem er in Frankreich durch die Revolution vollständig unterging und in Deutschland durch hundertjährige Schuld von Regierungen und Völkern abgeschwächt ist. Die amerikanische Freiheit hat deshalb ungeachtet starker Korruptionen doch immer noch gleich der englischen Freiheit zu ihrem Kern die Unabhängigkeit und Sicherheit des Einzelnen in seinem bestimmten Recht und seinem bestimmten Kreise, die festländische revolutionäre Demokratie dagegen hat zu ihrem Kern die gegenseitige Rivalität, das gegenseitige Beherrschungsgelüste. Nun sind wohl unzählige Unabhängigkeiten, nicht aber unzählige Herrschergelüste einer geordneten Koexistenz fähig. Sodann ruht das amerikanische Volksleben auf dem christlichen Offenbarungsleben und der christlichen Gottesfurcht, und welch ein Zügel liegt hierin gegen die Ausschreitungen der Demokraten, die wir seit 1789 erfahren! Nun besitzt gerade die demokratische Partei bei uns am

wenigsten sowohl von jenem Rechtssinn, als von diesem christlichen Sinn; im Gegentheil, die Bekämpfung beider gehört zu ihrer innersten Lebensaufgabe. Es muß aber einleuchten, daß, wenn es überhaupt möglich und heilsam ist, die Volksmasse von höheren Autoritäten zu lösen und ihrer Selbstbeherrschung zu überlassen, das doch nur dann möglich und heilsam sein kann, wenn sie in ihrem eigenen Innern Zügel und Schranke hat. Wo sollen diese aber herkommen ohne strengen Rechtssinn und ohne tiefe Gottesfurcht? Deshalb gilt in Europa Demokratie und Anarchie für eins und dasselbe, und wäre auch das allein schon ein hinreichender Grund, daß ihre Möglichkeit in Amerika noch nicht ihre Möglichkeit in Europa ist.

Damit will ich nun keineswegs die demokratische Bewegung in Amerika, welche die Losreißung von England bewirkte, für lauter erklären. Sie stand bereits unter den Einflüssen des Unglaubens und der Auflehnung gegen die Autorität, welche die Zeitepoche ausbildete, unter den Einflüssen französischer Philosophie. Namentlich gilt das von den Führern der Bewegung. Männer wie Thomas Payne und Jefferson erfüllt bereits der ganze brutale, auf Religionsleugnung ruhende Haß gegen das Königthum und alle höheren Stellungen, der, wäre er auf gleichen Widerstand gestoßen, vielleicht auch gleiche Erscheinungen wie in Frankreich ergeben hätte. Jefferson ist der eigentlichste Vertreter des profanen Staates, er hat den unbeneidenswerthen Ruhm, als Verfasser der Unabhängigkeits-Erklärung zuerst das Princip der Rebellion in urkundlichem Volksakte verkündet zu haben, und das Princip der Trennung von Staat und Kirche zuerst verwirklicht zu haben. Ein Beispiel von Wühlerei, dessen sich unsere Demokraten nicht zu schämen hätten, erzählt Jefferson selbst in seinen vierzig Jahre später herausgegebenen Memoiren. Er und seine politischen Freunde, obwohl bekanntlich dem christlichen Glauben fremd, wo nicht feindselig, bedienten sich der revolutionären Präcedentien und Formen der Puritaner für ihren politischen Zweck. So beschlossen sie, um die Aufregung zu steigern, an dem Tage, an welchem die Bostonbill (welche den Freibrief zurücknahm) in Vollzug treten sollte, einen allgemei-

nen Bußtag in Virginien zu halten (Fasten, Gebet, Demüthigung vor Gott), damit Gott die Uebel des Krieges abwenden möge. Da aber dieser Vorschlag aus ihrem Munde ohne Vertrauen und ohne Erfolg gewesen wäre, bewogen sie einen ehrbaren Aeltesten, ihn in eignem Namen zu machen. Es gelang auch vollkommen, dadurch die Erbitterung zu mehren und den förmlichen Bruch mit dem englischen Governor herbeizuführen. Es ist merkwürdig, daß Jefferson und Adams, die Verfasser der Unabhängigkeits-Erklärung, beide fünfzig Jahre später an demselben Tage dieser Erklärung starben. Franklin verbarg in der einfachen Quäkertracht den verschmitzten ungläubigen Diplomaten, und die Bevölkerung Neu-Englands bewegte in jenen Momenten ein Geist, den man ohne alle Beschimpfung einen empörerischen Geist nennen muß. Allein im innersten Grunde der Bevölkerung war ein besserer Sinn als der ihrer Führer und als die Erregtheit des Augenblicks, und ungeachtet dieser Verderbniß befand sich die Bewegung doch immer noch auf dem Boden ursprünglicher natürlich gegebener Zustände und ursprünglicher christlicher, namentlich puritanisch christlicher Traditionen, und war deshalb für das Grundwesen der nachherigen europäischen Revolution, die grundsätzliche Vernichtung alles Vorgefundenen und den Aufbau aus menschlicher Vernunft und auf menschliches Ansehen schlechthin nicht zugänglich.

Alle diese Bedingungen der amerikanischen Demokratie, die ich hier klar gestellt, gipfelten gewissermaßen in Neu-England. Die Kolonie Neu-England gründete sich von Anbeginn so deutlich und entschieden wie keine andere auf freien Zusammentritt von Individuen im Gegensatz von natürlicher Entfaltung eines Volks. Die ersten Kolonisten, die Pilgrimväter, unterzeichneten auf dem Schiffe vor ihrer Landung die Vertragsurkunde, durch welche sie, die bis dahin keine Verpflichtung und Abhängigkeit unter einander hatten, sich gegen einander verpflichteten, gemeinsam einen Staat zu errichten und demselben sich zu unterwerfen, wohl das einzige Beispiel in der ganzen Geschichte, daß ein Staat wirklich durch Vertrag geschlossen ward. Die Kolonie von Neu-England bestand wie keine andere von Anbeginn aus Mitgliedern von völlig gleicher Lage, sie

hatte keine Protektoren in London, denen der Freibrief verliehen war, hatte keine Vornehmen in ihrer Mitte und befestigte und steigerte diese Gleichheit noch durch religiösen Grundsatz. In Neu-England waren, wie wenigstens nirgend so entschieden, die Staaten durch Zusammentritt mehrerer selbständiger Gemeinden gegründet. Neu-England endlich war der Träger der puritanischen Glaubensbegeisterung und der puritanischen Sittenstrenge. Wenn irgend ein Volk durch seinen Ursprung, seine Geschichte und seine Zustände zu demokratischer Verfassung berufen war, so ist es die Bevölkerung von Neu-England. Aber auch für die Losreißung vom Mutterlande war dort mehr als anderwärts die Vorbereitung gegeben. Mit der puritanischen Weise des Christenthums war die Empörung am meisten verträglich. Neu-England ist es nun aber, welches durch das scharf demokratische Gepräge seiner eignen Verfassung, seinen ungestümen Haß gegen England die Losreißung entschied. Neu-England ist der Prototypus und Führer von Nordamerika.

So beruht denn die demokratische Verfassung Nordamerika's auf ganz anderen Voraussetzungen und ist von einem ganz anderen Geiste erfüllt, als sie in Europa bestehen.

Der amerikanischen Demokratie ist deswegen alles fremd, was die innerste Triebfeder der europäischen Demokratie und der Grund ihrer Verwerflichkeit ist: die Vergötterung des Volkes, der Fanatismus der Brüderlichkeit, die pantheistische Vernichtung des Individuums und seines Rechts gegenüber dem allgemeinen Willen, die Emancipation von göttlicher und menschlicher Ordnung, der Haß gegen den Offenbarungsglauben. Sie kennt deshalb auch nicht die maßlose Volksgewalt, die jetzt Verfassung und Gesetze macht und sich im nächsten Augenblick wieder über sie hinwegsetzt, kennt nicht die Gewaltsamkeit, welche der Grundzug der Demokratie in Europa ist. Die amerikanische Demokratie ist nur eine Art von Staatsform, während die europäische Demokratie die grundsätzlich permanente Umwälzung des Staates, ja die Umwälzung der menschlichen Denkart ist.

Endlich bestehen in Nordamerika ungemeine äußere Begünstigungen der Demokratie, welche in Europa fehlen. Die Staaten Nordamerika's haben einen Ueberfluß an Land, und dünne

Bevölkerung: in Folge dessen haben sie kein Proletariat und daher nicht die Gefahr, welche bei einer auf allgemeinem Stimmrecht ruhenden Volksvertretung aus dem Proletariat erwächst; vollends in den südlichen Staaten nehmen die Sklaven die Stelle unserer Arbeiter ein, und die Freien sind darnach von selbst schon eine Art von Aristokratie, deren völlige Gleichberechtigung unter einander dann nicht schwierig ist. Ferner haben die Staaten Nordamerika's die Alleinherrschaft in ihrem Welttheil, sie haben keinen irgend gefährlichen Nachbarstaat und bedürfen darum keines stehenden Heeres nach europäischem Fuße, keiner so großen Steuerlast und keiner starken koncentrirten monarchischen Gewalt.

Faßt man dies alles zusammen, so erklärt es sich, warum die Demokratie in Amerika Bestehen und Gedeihen hat und in Europa nicht haben kann.

Nichts desto weniger ist auch die demokratische Verfassung Amerika's weit davon entfernt, das Muster vollendeter Verfassung zu sein, oder den Vorzug vor dem politischen Zustande der europäischen Reiche zu verdienen.

Die demokratische Verfassung ist an sich und abgesehen von allen ihren Wirkungen oder ihrem Mißbrauch in der Regel der Ausdruck eines minder reichen Volkslebens, und das bewährt sich gerade in Nordamerika. Der Inhalt des amerikanischen Lebens ist erschöpft einerseits durch das religiöse Interesse, das noch dazu dort fast nur in der einseitigen Gestalt der Sekten auftritt, andererseits durch die materiellen Interessen, das Nützlichkeitsmotiv, also das höchste und das zu niedrigst stehende Interesse. Dagegen die ganze Mittelregion menschlicher Interessen ist dort bis jetzt noch geringer vertreten: Wissenschaft, Kunst, Poesie, Schönheit der Lebenssitte, — in dieser ganzen Sphäre hat die Bevölkerung Nordamerika's nichts Hervorragendes geleistet, diese Interessen sind also keine energische Triebfeder, sind wenigstens keine Kraft und Gabe in ihrem Leben. Darin aber besteht doch auch der Reichthum einer Nation, und wie ragt darin England hervor, das doch mit Nordamerika den gleichen Volksstamm hat! Jenem minder reichen Inhalt des Volkslebens entspricht die amerikanische Demokratie mit ihren einfachen,

monotonen, isolirenden Formen; dagegen dem Reichthum des englischen Lebens entsprechen auch die reichen schöpferischen genialen Formen der Verfassung. Hier finden wir die Majestät des Königthums und den Glanz seiner Umgebung, das stolze Bollwerk der Aristokratie, die Macht des Parlaments, die Nationalkirche als Ausdruck und Verkörperung des gemeinsamen religiösen Lebens der Nation, das hohe Ansehen des Rechts, das Ansehen der wissenschaftlichen Korporationen, die Erhaltung der ganzen großen Geschichte der Nation in ihren Erzeugnissen und ihren Traditionen mitten in der Gegenwart. Darf man eine Verfassung, welche der Ausdruck und Träger eines dürftigen Volkslebens ist, für vorzüglicher oder erhabener und musterhafter halten als die, welche Ausdruck und Träger eines reichen Volkslebens ist? Ja der Charakter von sittlicher Reinheit und Erhabenheit und von großer staatsmännischer Fülle, den Amerika in seinem Unabhängigkeitskrieg wirklich besaß — Washington — stammt aus der Zeit, da Königthum, Kirche und Aristokratie Englands noch eine Macht in Amerika waren, und gehörte selbst der Aristokratie an; — und welch ein Unterschied ist zwischen einem Washington und einem Jefferson, Patrick, Payne ꝛc.?

Aber auch nach ihren Wirkungen betrachtet, verleugnet die Demokratie Amerika's nicht die Uebel, die man, so weit die Geschichte reicht, in ihrem Gefolge findet.

An Pöbelexcessen fehlt es bis zu gewissem Grade auch dort nicht. Die Volksjustiz Nordamerika's in ihrer Rohheit und Ungerechtigkeit ist berühmt und berüchtigt genug. Unschuldige Leute, wenn sie einen Verdacht gegen sich haben, gar nicht etwa verbrecherischer Handlungen, sondern nur solcher, die für unmoralisch oder unehrenhaft gehalten werden, oder vielleicht richtiger, die eben unpopulär sind, verfallen vielfach jener schauderhaften, entwürdigenden Prozedur des Theerens und Federns. Jugend und Geschlecht sind dagegen kein Schutz. Ja auf diesem Boden der Freiheit darf in den südlichen Staaten Niemand gegen die Sklaverei sich äußern, oder es trifft ihn jenes Lynchgericht. — Auch fehlt es dort nicht an der Tyrannei der Volksmeinung. Wer ihr entgegentritt, findet, wie der scharfbeobachtende und liberal gesinnte Tocqueville es schildert, nirgends

Schutz: das Volk mißhandelt ihn, die Behörden geben ihn preis, das Schwurgericht spricht seine Bedränger frei. Während bei uns König, Beamte, Richter, Kammern, Volksmeinung viele Mächte sind, die sich gegenseitig ermäßigen, so ist dort nur diese Eine Macht der Volksmeinung, und wehe dem, der es mit ihr verdirbt. Das führt denn auch zu dem Uebergewicht der Presse, und damit des Standes der Journalisten, deren Herrschaft wahrlich nicht die vorzüglichste ist, die in der Gesellschaft zu finden.

Es fehlt endlich dort nicht an einer gewissen Art von Aufgelöstheit, von Anarchie innerhalb einer bestimmten Grenze. Man genießt dort die Freiheit, nicht belästigt zu sein durch sichernde Maßregeln, wie z. B. gegen Betrügerei der Banken, gegen grobe Uebervortheilung bei Länderankauf, gegen Leichtsinn der Dampfschifffahrts- und Eisenbahngesellschaften, in deren Hände man bei Unentbehrlichkeit dieser Transportmittel gegeben ist. Sollte die Fürsorge, welche bei uns der Staat für seine Unterthanen übt, um sie gegen Gefährdung des Lebens, des Vermögens, der Gesundheit zu schützen, wenn sie anders nicht ins Uebermaß geht und die sittlich nationalen Impulse des Volkslebens nicht unterdrückt werden, wirklich ein so verächtlicher Zug unseres Zustandes sein?

Durch dieses alles glaube ich denn den vorgesetzten Beweis hinlänglich geführt zu haben, daß die demokratische Verfassung Nordamerika's weder auf Europa übertragen werden kann, noch wenn sie übertragen werden könnte, ein höherer und wünschenswerther Zustand ist. Jedenfalls glaube ich den Beweis geführt zu haben, daß die demokratische Verfassung Nordamerika's etwas ganz anderes ist als das politische System der demokratischen Partei in Europa, und daß aus jener, möge man sie für noch so trefflich halten, keine Bestätigung für dieses hergenommen werden kann.

In diesen Parteirichtungen, die wir bis jetzt untersucht haben, sowohl dem Liberalismus als dem Demokratismus, liegt etwas Allgemeines, was sich in dem Entwickelungsgang fast aller Völker, daher in allen Weltepochen findet, und doch wieder etwas ganz Eigenthümliches, das blos unserer Weltepoche angehört. Das Allgemeine kommt aus dem, was die natürliche Basis dieser

Parteien ist, nämlich den Volksklassen und dem Interesse der Volksklassen. In der Geschichte aller Völker findet sich eine reiche und eine arme Klasse, eine Klasse von geschichtlicher Auszeichnung und geschichtlichem Vorrecht und eine Klasse von bloßer Begüterung ohne diese Vorzüge, die sich erst im Laufe der Zeit nach jener ausbildet; der Kampf dieser Klassen um politische Macht und mittelst der politischen Macht um Vermögensvortheile. Wir finden deshalb in den griechischen Republiken und in Rom so vielfach dieselben Erscheinungen des politischen Kampfes, ähnliche Beweggründe, ähnliche Mittel, ähnliche Resultate wie seit Ende vorigen Jahrhunderts in Frankreich und Deutschland. So mag man namentlich die römischen Parteien der Aristokratie und der Demokratie mit den unserigen in Parallele stellen. Allein die Ideen, welche sich dieser natürlichen Elemente und natürlichen Interessen bemächtigen und den Parteien erst ihr eigentlichstes Gepräge geben, sind unserer Weltepoche eigenthümlich und finden sich im Alterthum gar nicht oder doch nur in dürftigen Spuren. Die Idee der liberalen Partei — die Mittelpunktlichkeit des Individuums und die absolute Scheu vor der individuellen Freiheit und der individuellen Meinung, — und die Idee der demokratischen Partei — die Apotheose des Volkswillens und die Brüderlichkeit, — von alle dem hat das Alterthum nichts aufzuweisen.

Dies Alles ist nicht blos natürliches Interesse, sondern Verfolgung eines geistig sittlichen Ideals; ist in seiner Verirrung nicht bloße thatsächliche Ueberschreitung der Gebote Gottes, sondern grundsätzliche Emancipation von Gott und seiner Offenbarung. Diese ganze tiefere, ideale Seite der Revolution und ihrer Parteien ist die Kehrseite des christlichen Standpunktes als Vergötterung des Menschen und Emancipation von Gott, und konnte deswegen nicht da sein vor dem Christenthum und den christlichen Völkern.

Sechszehnte Vorlesung.

Meine Herren!

Kommunismus und Socialismus sind nur die Spielarten eines und desselben Systems, die fast unmerklich in einander übergehen; ich werde sie daher im Ganzen, als Eins behandeln, und nur an der geeigneten Stelle ihren Unterschied auseinandersetzen. Als allgemeine Bezeichnung gebrauche ich denn Socialismus in einem weiteren Sinne.

Das socialistische System ist das nothwendige Ergebniß, das nothwendige Ende im Fortgang der Revolution. Wie sie nach der Konsequenz ihres eigenen Princips vom Stadium des Liberalismus weiter gedrängt wird zu dem der Demokratie, so vom Stadium der Demokratie zu dem des Socialismus, und zwar ist hier der Fortgang von der Art, daß die demokratische Partei nicht blos die socialistische als ein anderes Element nach sich zieht, sondern sich selbst zur socialistischen steigert.

Es ist aber eine doppelte Wurzel, an welcher der Socialismus aus der Revolution herauswächst, er ist die Fortentwickelung sowohl ihres politischen als ihres national-ökonomischen Systems.

Vor allem führt auf ihn das politische System der Revolution. Aus eben dem Menschenrecht, aus welchem man die Rechtsgleichheit ableitet, folgt auch die Vermögensgleichheit. Die Schlußfolgerung der Demokratie ist: weil die Menschen einerlei Wesen, weil sie gleich von Natur sind, so muß der Wille des Einen gerade so viel gelten als der Wille des Andern. Aber folgt daraus nicht eben so und noch mehr: weil die Menschen einerlei Wesen sind, so müssen die Bedürfnisse des einen gerade so befriedigt werden,

wie die des anderen, so muß dem Einen gerade der Genuß, gerade die Bildung werden, wie dem Andern. Die Demokratie geht blos davon aus, daß alle Menschen von Natur frei sind, das führt sie zu dem gleichen Anspruch auf Herrschaft. Allein die Menschen sind alle von Natur der Nahrung, der Familie, der Bildung bedürftig, und sind alle von Natur für dieses Bedürfniß auf die Güter der Erde angewiesen, — das führt zu dem gleichen Anspruch auf die Güter.

Ueberdies ist die Rechtsgleichheit selbst, welche die Demokratie fordert, praktisch nutzlos, bloßer Schein ohne die entsprechende Vermögensgleichheit. Was hilft es Jemandem, daß er zur Nationalversammlung wähle oder in ihr sitze, wenn er nicht hat, seinen Hunger zu stillen und seine Blöße zu bedecken? und wie widernatürlich ist es, daß diejenigen die Gesetze über Eigenthum und über Unterrichtsanstalten geben, die selbst ohne Eigenthum und ohne Bildungsmittel für sich und die Ihrigen sind? Ja wie kann der Besitzlose nur sein politisches Recht ausüben? er hat dazu nicht die Freiheit, da er von dem Vermöglichen abhängt, der ihm seinen Unterhalt gewährt, und dazu nicht die Fähigkeit, weil ihm die Bildung mangelt. Die Rechtsgleichheit für sich allein ist darum eine bloße Gleichheit der Möglichkeit, die Niemandem frommt, weil sie niemals zur Wirklichkeit wird, und es ist undenkbar, daß ein wirklich souveränes Volk unter dem Druck der Arbeit und der Entbehrung das Wohlbehagen der Reichen ruhig mit ansähe. Der Gedanke der politischen Gleichheit heischt also mit Nothwendigkeit auch die Vermögensgleichheit.

Aber auch Recht und Macht, diese Vermögensgleichheit herzustellen, folgt aus demselben Princip, aus welchem man Recht und Macht, die politische Gleichheit herzustellen, ableitet; aus dem Princip, daß der Mensch durch keine höhere Ordnung gebunden ist, sondern nur durch eine solche, die er nach seiner Vernunft und seinem Willen selbst errichtet hat. Das Volk von 1789 vernichtete den ganzen vorgefundenen Verfassungszustand: Königthum, Generalstände, Aristokratie, Municipal-, Provinzial-Verfassung, — um die politische Gleichheit einzuführen, und die französische Bour-

geoisie erkennt das bis zu dieser Stunde als eine berechtigte, als eine glorreiche Revolution. Warum soll dann aber nicht auch das Volk von 1848 Fug und Macht haben, den ganzen vorgefundenen Vermögenszustand zu vernichten: Eigenthum, Erbrecht, Ansprüche der Gläubiger, — um die Vermögensgleichheit einzuführen? Wenn das Werk von 1789 ein glorreiches war, warum soll das Unternehmen vom Mai und vom Juni 1848 ein Frevel sein? Der bisherige Vermögenszustand ist eben so wie der vorgefundene Verfassungszustand etwas Naturwüchsiges. Besteht nun alles das nicht zu Recht, was nur naturwüchsig geworden, was nicht das souveräne Volk in freier Reflexion rein aus seiner Vernunft und seinem Willen eingerichtet hat, so ist der ganze vorgefundene Vermögenszustand eben so wenig zu Recht beständig als der vorgefundene Verfassungszustand. Der gleiche Antheil an der Herrschaft, lehrt Rousseau, ist nicht ein erst anzustrebendes Ziel, sondern das gegenwärtige, das unveräußerliche Recht der Natur, — macht nur von demselben Gebrauch! Nun dann ist auch der gleiche Antheil an den Gütern nicht ein erst anzustrebendes Ziel, sondern das gegenwärtige, das unveräußerliche Recht der Natur, — macht nur von demselben Gebrauch, greift zu! Kurz, war die politische Revolution gerechtfertigt, so ist es auch die sociale, und ist diese widerrechtlich, so war es auch jene.

Eben so nothwendig als das politische System der Revolution führt auch ihr nationalökonomisches System zum Socialismus, nur in anderer, nämlich in indirekter Weise.

Das erste Stadium der Revolution nach dieser Seite ist das liberale System der Nationalökonomie: das System der freien Konkurrenz. Dieses führt aber zur Ansammlung des Vermögens in den Händen weniger Reichen, und zur Verarmung und Abhängigkeit der großen Volksmasse. So auf dem Lande. Ehedem waren die Bauerngüter untheilbar, schwer veräußerlich, und durfte sie namentlich der Gutsherr (Obereigenthümer) nicht an sich bringen. Dadurch war dem Bauernstande sein mäßiger Besitz durch das Gesetz gesichert. Seit der Herrschaft des liberalen Systems gilt unbeschränkte Theilung und Veräußerung. Schon in der zweiten Generation ist dann meistens der Besitz zu klein, um eine Familie zu

ernähren; außerdem wird der kleine Landwirth, der die Konkurrenz gegen den großen Gutsbesitzer mit seinem Kapital und seinen Wirthschaftsgebäuden u. s. w. nicht bestehen kann, von diesem oder auch von Geldspekulanten ausgekauft. So sammelt sich der Gutsbesitz in wenigen Händen, aus den früheren Bauern werden Tagelöhner oder Besitzlose. Eben so in den Städten. Ehedem war der Handwerker gesichert gegen übermäßigen Zudrang, und gegen Uebergriff anderer Gewerbszweige in sein Handwerk. Jetzt steht Jedem Alles zu. Da sucht der neue Meister die alten zu überbieten durch Wohlfeilheit, er ruinirt sie, dann sich selbst. Der Kaufmann, der Magazinhalter reißt auch das Gewerbe an sich, läßt die Arbeiten desselben auf seine Rechnung verfertigen und verkauft sie; der unbemittelte Handwerker ist der Uebermacht seines Kapitals nicht gewachsen, er muß sich in seinen Dienst begeben, ihm den Hauptgewinn überlassen. Aus einem mäßig vermöglichen Meister wird ein abhängiger, nothleidender Arbeiter eines Magazins. So ist die freie Konkurrenz nichts anderes als ein offenes Schlachtfeld, auf welchem der Arme gegen den Reichen kämpfen soll, dessen Uebermacht preisgegeben ohne Schutz und Wall der Gesetze. Man gedachte durch sie eine größere Anzahl von Menschen zu Vermögen und Selbständigkeit zu bringen: der Erfolg ist das Gegentheil, die Ungleichheit wird nur noch größer, die Minderzahl der Sieger auf dem Schlachtfelde wird reich, die Masse wird gerade vermögenslos, von jener geknechtet, abhängig. Bei diesem System der unbeschränkten Konkurrenz kann man deshalb nicht stehen bleiben. Am allerwenigsten aber kann die demokratische Partei bei demselben stehen bleiben. Es ist gegen ihr Princip, denn es beruht auf der Vereinzelung, daß Jeder auf sich selbst gestellt die Uebrigen ihrem Schicksal überläßt; ihr Princip aber ist doch das Aufgehen des Einzelnen in der Masse des Volkes; — und es ist gegen ihr Interesse, denn es führt zu hervorragendem Besitz und Macht Einzelner und Verarmung des Volks. Sie muß deshalb nach ihrem eigenen Princip und Interesse ein der freien Konkurrenz gerade entgegenstehendes nationalökonomisches System aufstellen, nach welchem der Einzelne Erwerb und Unterhalt, Arbeit und Genuß nur in und

mit der Gesammtheit des Volkes hat, und nichts mehr abgetrennt von den Uebrigen für sich allein. Das eben ist der Socialismus. Er ist darum nicht der Gegensatz gegen die Demokratie, wie er es gegen den Liberalismus ist, sondern ist das nothwendige national-ökonomische System der Demokratie, so wie sie zu ihrem eigenen Bewußtsein kommt.

Also treibt die Revolution aus allen ihren Wurzeln nothwendig zum Socialismus.

Mit dem Beginne der Revolution finden sich denn auch schon die Spuren und Keime desselben.

Schon Mirabeau sprach in einer extemporirten Gegenrede vom 10. August 1789 den Gedanken aus, daß der Eigenthümer blos ein Beamter sei, der die Revenuen seines Besitzes in Gestalt der Ausgabe an die anderen vertheilt und dafür als Besoldung den Genuß seines Eigenthums hat. Ausführlicher entwickelte Brissot, der Führer der Gironde, socialistische Grundsätze in Schriften noch vor dem Ausbruch der Revolution: das Eigenthum über Bedürfniß des Eigenthümers sei gegen das Naturrecht, deshalb sei das jetzt im bürgerlichen Zustande bestehende (unbegrenzte) Eigenthum keineswegs ein so geheiligtes Recht, und darum der Diebstahl kein peinliches Verbrechen oder, wie er das nachher, um sich gegen die Angriffe zu entschuldigen, einschränkte und erklärte, man möge doch die Diebe nicht so grausam bestrafen. Das waren nun noch gar nicht einmal Demokraten, wenigstens nicht im vollen Sinne. Die eigentlichen Repräsentanten der Demokratie, Marat und Robespierre aber waren in ihrer Seele bereits vollständig, jener Kommunist, dieser Socialist. Es fehlen ihnen nur die wissenschaftlichen Mittel und Begriffe für die Ausführung. Marat fordert die unbedingte tägliche Auslieferung der Lebensmittel an das arme Volk, und sein ganzes Trachten ist es, den Reichen ihr Behagen zu nehmen und die Armen in Besitz und Lebensgenuß und nicht blos in das abstrakte politische Stimmrecht zu setzen. Robespierre führte in einem Entwurf, den er den Jakobinern vorlegte, bereits die Hauptforderungen des Socialismus: die Garantie der Arbeit und die allgemeine Erziehung, aus. Damals jedoch verschwand das alles

noch als ein untergeordnetes Moment hinter den gewaltigen politischen Bewegungen, um so mehr, als man von der politischen Gleichheit auch hierfür die volle Hülfe in der Zukunft erwartete. Erst nachdem man die sichere Erfahrung gemacht hatte, daß mit allen Verfassungsformen der ärmeren Klasse nicht geholfen ist, daß auch die äußerste Demokratie die Noth derselben nicht hebt, erst da entstanden die eigentlichen Systeme des Kommunismus und Socialismus.

Es werden nun die verschiedenen Lehren und Projekte, die in dieser Richtung hervortraten, zu verfolgen sein, und erst nach diesem kann ich es versuchen, ein einheitliches Bild der Partei zu entwerfen.

Die ganze Bewegung geht davon aus, daß der gegenwärtige gesellschaftliche Zustand grundverwerflich ist, der Zustand der Konkurrenz, oder der Civilisation, wie sie ihn im Gegensatze zum ursprünglichen natürlichen Zustande nennt, nach welchem Jeder seiner Ernährung für sich nachgeht ohne Band zu den Andern, ohne Rücksicht auf die Andern. Sein Princip sei die Selbstsucht, seine Folge die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen, dadurch das Elend des größten Theils des Menschengeschlechts; seine schreiendste Ungerechtigkeit sei, daß die verdienstvollste Klasse der Arbeiter gerade die untergeordnetste und dürftigste sei. Die ganze Bewegung sucht demgemäß einen andern Zustand der Gesellschaft, der zu seinem Motiv die Brüderlichkeit hat und damit die Gemeinschaft, die Vergesellschaftung, in dem die produktive Arbeit auch die höchste Ehre und den höchsten Genuß empfängt. Ueber die Art aber, wie dieser neue Zustand einzurichten, scheiden sich denn der Kommunismus und der Socialismus und in jedem selbst wieder die mannichfachsten Projekte.

Der Kommunismus beruht auf dem Gedanken der Gemeinschaft und dadurch der Gleichheit der Güter. Der Begründer desselben ist Babeuf, ein Anhänger Robespierre's, der nach dessen Tode die Principien desselben bis auf diesen Punkt fortführte, aber dabei im Allgemeinen die damalige demokratische Partei noch nicht für sich hatte. Seine Lehre ist: die Natur giebt Jedem gleiches Recht auf alle Güter, darum soll kein individuelles Eigenthum be-

stehen, sondern gemeinsamer Besitz, Gemeinsamkeit (concours) der Arbeit, — Gebot für alle Bürger, körperliche Arbeit zu verrichten, — tägliche Vertheilung des Ertrages, damit sich nicht wieder Ungleichheit festsetze. Eben so soll Gleichheit der Bildung bestehen, zu dem Zwecke der ganze Unterricht auf ein Minimum sich beschränken, nämlich: Lesen, Schreiben, Rechnen, etwas Geschichte und Erdkunde, Kenntniß der Gesetze; ein mehreres zu lernen soll gar nicht erlaubt sein. Es soll keinen Staat, keine Regierung geben, sondern blos Obrigkeiten, um die tägliche Vermögensvertheilung zu besorgen. Die Presse soll angewiesen sein, nur diese Grundsätze zu verbreiten, und daher unter der strengsten Censur stehen. Alles das soll sofort eingeführt werden unter gänzlicher Aufhebung des bestehenden gesellschaftlichen Zustandes. In einer officiellen Eingabe Babeufs und seiner Anhänger wird sehr bezeichnend erklärt: „Wir wollen die Gleichheit nicht blos wie in der Erklärung der Menschenrechte von 1793 (d. h. im Staate), sondern in unserer Mitte, in unseren Häusern und wir wollen alles vernichten, tabula rasa machen (faire table rase), um sie herzustellen."

Babeuf wurde unter dem Direktorium wegen versuchten Aufstandes hingerichtet. Seine Anhänger, die travailleurs égalitaires, sind die eigentliche jetzige kommunistische Partei. Sie steigerten seine Lehre noch dahin, daß sie auch Gemeinschaft der Frauen, also Aufhebung der Ehe und Familie forderten. Dagegen bildete sich auch eine andere Abtheilung von Kommunisten unter Cabet, die ikarischen Kommunisten genannt, nach dessen Werk: voyage en Icarie. Diese umgekehrt ermäßigen die Lehre Babeuf's. Sie wollen die Ehe und gesonderte Familie, wenigstens vorläufig, belassen; ja belassen noch einen Schatten von Eigenthum, jede Familie soll nach Cabet ein eigenes Haus mit Hof und Garten bewohnen, gewisse Mahlzeiten sollen in der Familie genommen werden. Sie gestatten auch die schönen Künste, sohin individuelle Bildung, nur müsse die Erziehung und der Unterricht bis zum 18. Lebensjahre völlig derselbe sein. Endlich, was sie hauptsächlich von der andern Abtheilung der Kommunisten unterscheidet, sie wollen das kommunistische System nicht sofort und mit Gewalt, sondern allmälig und in Güte einführen.

Der Socialismus, im Unterschiede des Kommunismus, beruht nicht auf dem Gedanken der Gemeinschaft und Gleichheit der Güter, sondern nur auf dem Gedanken der Gemeinschaft ihres Erwerbs; er will nicht Gütergemeinschaft, sondern Wirthschaftsgemeinschaft, zuletzt auch Haushaltsgemeinschaft. Vorbereitet ist er durch die St. Simonisten. Ihre Hauptforderung ist die Aufhebung des Erbrechts. Aller Nachlaß eines Menschen soll an die Gesellschaft fallen, diese vertheilt dann das ungeheure Kapital an die tüchtigsten Arbeiter, die es wieder am meisten nutzbar für die Gesellschaft machen. Damit bleibt das gesonderte Eigenthum bestehen, aber die Anhäufung desselben in Familien fällt weg. Ferner erlangt man dadurch Macht, die grelle Ungleichheit auszugleichen; die handarbeitende Klasse steigt auf die Höhe der Gesellschaft. Es ist das aber, da die Gesellschaft den Arbeitern das Kapitel zutheilt, bereits eine Art Wirthschaftsgemeinschaft, eine einheitlich geleitete Güterproduktion. Dennoch ist der socialistische Gedanke hier noch sehr unklar und undurchgeführt, es ist erst ein Ansatz zur Wirthschaftsgemeinschaft. Der eigentliche Gründer des Socialismus ist Fourier, seine Lehre ist ein durchgeführtes System der Wirthschafts- und Haushaltsgemeinschaft ohne Gütergleichheit. Alles Kapital und alle Arbeit muß in die Gesellschaft eingeworfen werden. Nur die Gesellschaft wirthschaftet, producirt, erwirbt; der Einzelne bekommt von der Gesellschaft seine Arbeit für diese gemeinsame Produktion angewiesen und erhält dafür von ihr seinen Antheil am Ertrage, nämlich die Mittel seiner Befriedigung; aber nicht in gleichheitlicher Vertheilung, wie nach dem Kommunismus, sondern verschieden, je nach seinem Antheil an der Produktion, nach der dreifachen Rücksicht des Kapitals, des Talents und der Arbeit. Also wer größeres Kapital eingeworfen hat, wer mit mehr Talent arbeitet, wer mehr Zeit der Arbeit stellt, erhält dafür auch größeren Antheil am Ertrag der gesellschaftlichen Güterproduktion. Eben so führt auch nur die Gesellschaft Haushalt, nur sie besitzt Häuser, nur sie kocht, speist, feuert, pflegt und erzieht Kinder. Der Einzelne erhält von ihr alle Mittel der Befriedigung, z. B. das Essen und allen Genuß, aber gemäß dem oben erwähnten Grundsatz nicht gleichheitlich, sondern jeder

nach dem Maße, als er bezahlt, d. h. als er auf seinen Ertragsantheil anzuweisen im Stande ist. Sonach durchgängige Gemeinschaft in Produktion und Konsumtion, aber keine Gleichheit des Besitzes oder Genusses.

Unter diesen mannichfachen gesellschaftlichen Systemen verdient und bedarf das Fouriers einer näheren Darstellung*). Denn der Kommunismus ist an sich roh und keiner Durchbildung fähig, die Ausführungen Cabets sind völlig gedankenlos, und der St. Simonismus ist nur ein stückweiser, unzusammenhängender Versuch des Socialismus. Fourier erst hat den Gedanken des Socialismus mit voller Klarheit gefaßt und vollständig und folgerichtig ausgeführt. Diese Ausführung ist nun freilich der wunderlichsten Art. Fourier ist ein Prachtexemplar von Charlatan, wie er sich in Deutschland kaum findet, der, von der Zuversicht der Eitelkeit erfüllt, sich selbst allein glaubt, alles, was war und mit ihm da ist, tief unter seiner Weisheit sieht, und von seiner Entdeckung Wunder verheißt. Dazu stellt Fourier, obwohl Autodidakt, ein ganzes philosophisches System auf, das, wenn auch nicht ohne tiefere Ahnungen, doch an Wahnwitz streift. Wenn ich dennoch hier vortragen muß, was nicht ganz in den Ernst des deutschen Wesens paßt, so liegt die Schuld nicht an mir. Ich nehme seine Lehre aus seinen gesammelten Werken.

Die äußere Einrichtung, die Fourier der Gesellschaft giebt, ist diese:

Um die Gemeinschaft der Produktion und Konsumtion herzustellen, muß immer eine Anzahl von ungefähr 300 Familien vereinigt werden, d. i. eine Phalanx. Sie darf nie unter 1600, nie über 2000 Seelen zählen, denn das gerade genügt, um die Lebensbedürfnisse vollständig zu produciren. Sie erhält Boden zu einer Quadratmeile. Die Phalanx bewohnt ein gemeinsames Haus, ein Phalanstere; hier ist eine gemeinsame, d. i. öffentliche Küche, desgleichen Kinder- und Erziehungssäle, Unterhaltungssäle, Theater, Bibliothek, außerdem Privatwohnungen von verschiedener Güte zu verschiedenem Preise. Jeder erhält bessere oder geringere Zimmer,

*) Für die Uebrigen kann ich auf Steins Buch über Socialismus und Kommunismus verweisen.

bessere oder geringere Kost, je nachdem er die Preise dafür entrichtet. Die Mitglieder der Phalanx theilen sich in die Arbeit und werden bezahlt, d. h. erhalten Ertragstheile nach jenen drei Rücksichten des Kapitals, des Talents und der Arbeit. Aber sie erhalten ihre Bezahlung nicht in Geld, dieses ist völlig abgeschafft, sondern in Rechnungen. Es wird für jedes Mitglied eine Rechnung geführt, ein Kredit über das, was es der Gesellschaft an Kapital, Talent, Arbeit einwirft, und ein Debet über das, was er für seine Konsumtion in Wohnung, Kost, Kleidung aus der Gesellschaft herausnimmt, und zwar wird diese Rechnung nicht für die Familie, d. i. die Hausväter, sondern für die Individuen geführt. An der Spitze jeder Phalanx steht ein gewählter Vorsteher, der Monarque. Mehrere Phalangen gegen einander stehen aber wieder in einer Gemeinschaft für Austausch der Produkte und auch für manche gemeinsame Lebensgenüsse. Es werden hierfür dann immer 4—12—48 Phalangen vereint unter einem Duarque, Tetrarque u. s. w., und wenn die ganze Menschheit socialistisch organisirt ist, dann steht ein Chiliarque über einer Million von Phalangen und ein Omniarque über der ganzen Menschheit.

Das ist die äußere Einrichtung. Die innere Triebfeder aber der ganzen Gesellschaftsorganisation ist der Gedanke, daß die Leidenschaft (passion), und nicht das Gesetz mit seinem Zwang der Hebel der socialen Ordnung sein müsse. Aus diesem Gedanken entfaltet sich der ganze Plan sowohl für die Produktion als für die Konsumtion.

Die gesellschaftliche Produktion muß auf der industriellen Anziehung (attraction industrielle) beruhen, d. h. auf der Anziehungskraft, welche eine jegliche Arbeit je für bestimmte Menschen in sich habe. Es darf Niemand aus Zwang arbeiten, daß die Obern ihn anhalten, oder aus Noth, daß er sein Leben friste, sondern nur aus Passion, d. i. um des Vergnügens an der Arbeit selbst willen. Die Mittel, um das zu erreichen, sind erstens die freie Wahl der Arbeit für jedes Individuum nach Neigung und Liebhaberei, zweitens der Wechsel der Arbeit, — es darf eine Arbeit nicht länger als anderthalb Stunden dauern, so daß ein Mensch täglich

an sieben bis zwanzig verschiedenen Arbeiten Theil nehmen kann, — und drittens die Gruppenbildung, — es werden die, so gemeinsame Liebhaberei für eine Arbeit haben, z. B. die Bienenzucht, zu einer Gruppe vereinigt, um dieselbe gemeinsam zu pflegen. Mehrere Gruppen für die verschiedenen Unterarten einer solchen Arbeit bilden dann wieder zusammen eine Reihe, das ist die „passionirte Reihe". Sie ist die Grundkraft der ganzen Produktion. Auf dieser Gruppenbildung liegt vorzugsweise der Nachdruck. Sie erst setzt vollends die Leidenschaft für die Arbeit in Bewegung, nämlich einmal die Geselligkeitslust, — es wird unter gemeinsamem Gesang in malerischer Kleidung unter den Bewährungen der Freundschaft und der Neigungen gearbeitet, — und sodann den Wetteifer, indem jede Gruppe oder Reihe es der andern zuvor thun will. Zum Zwecke der Geselligkeitslust müssen die Gruppen nach den Rücksichten der persönlichen Anziehung der Temperamente u. s. w. gebildet werden; zum Zwecke des Wetteifers müssen sie so gebildet werden, daß ihre Arbeiten eine Vergleichung zulassen, daher nicht zu ähnlich und nicht zu unähnlich sind. Von der richtigen Gruppenbildung hängt deshalb das ganze Gelingen der Produktion ab. Darum giebt Fourier überall neben den richtigen auch noch eine Menge Beispiele von irrigen Gruppenbildungen (z. B. Gruppe der trockenen Martinsbirne, der Monsieur Jeansbirne, der weißen Butterbirne u. s. w.), und warnt davor, ja die Herstellung der Gesellschaft nicht ohne ihn zu unternehmen, es würden dann gewiß Fehler bei der Gruppenbildung unterlaufen und dadurch das ganze Unternehmen scheitern. Also wird es erreicht, daß die gesammte produktive Arbeit der Gesellschaft durchaus nur eine freiwillige Thätigkeit, eine Wahl der Passion ist.

Eben so muß auch die gesellschaftliche Konsumtion und der Genuß auf Passion und Anziehung beruhen. Auf Leidenschaft und Anziehung beruhen die gemeinsamen Mahlzeiten. Hierfür bilden sich die Gruppen nach dem ähnlichen Geschmack für Speisen, der gourmandise, und nach dem ähnlichen Geschmack für die Unterhaltung. Eine Dinergesellschaft richtig zu komponiren, ist deshalb keine geringe Kunst. — Vor allem aber beruht auf Leidenschaft und

Anziehung die gemeinsame Erziehung in allen ihren Stufen. So lange die Kinder „Säuglinge" („Püppchen, Koboldchen, lutins, poupons") sind — ungefähr bis zum vierten Jahr —, sind sie zusammen im Wartesaal. Solche sind vier in jedem Phalanstere, zwei für die stillen Kinder und zwei für die schreienden, daß nicht diese jene belästigen. Hier werden sie gepflegt durch Ammen und Bonnen, die das aus Leidenschaft sind, und zwar so, daß jede Bonne ihren Dienst nur über den andern Tag und nur anderthalb Stunden verrichtet, nach dem Princip des Wechsels der Arbeit. Wenn die Kinder nun heranwachsen zu den höheren Altersstufen der „Seraphim und Cherubim", dann der „Gymnasiasten und Lyceisten", erhalten sie gemeinsam ihre Erziehung durch Mentore und Mentorinnen. Sie werden hierfür in Tribus gruppirt nach der Gemeinschaft des Temperaments und Charakters, — es giebt 810 Temperamente des vollen und 408 des halben Charakters, diese muß man verstehen, um die Tribus richtig zu bilden.

Mit dem zwölften Jahre beginnt schon die Arbeit für die Gesellschaft. Dazu scheiden sich die Herangewachsenen in kleine Horden und in kleine Banden. Kleine Horden sind diejenigen, welche von Natur robust sind und Neigung (Leidenschaft) zu Schmutz und Unreinlichkeit haben. Kleine Banden dagegen sind die, welche von Natur zart sind und eine Scheu vor der Unreinlichkeit haben. Jene werden die Mehrzahl an Knaben, diese an Mädchen sein. Die kleinen Horden haben nun zu ihrem Geschäft alle schmutzigen Arbeiten: Schornsteinfegen, Gassenreinigen, Kaldaunenwaschen, es sind also die Gassenreiniger u. s. w. aus Passion, außerdem fallen ihnen auch die gefahrvollen Arbeiten zu: Bergmannsarbeit, Tödtung der Schlangen auf dem Felde.

Mit dem fünfzehnten Jahre werden die Geschlechter gesondert. Beruht nun schon Arbeit und Erziehung auf passion und attraction, so natürlich um so viel mehr das Geschlechtsverhältniß und die Ehe. In beiden Geschlechtern erfolgt daher eine Gruppirung in das Vestalat und das Demoiselat, je nach der Neigung (Passion) für den ledigen Stand oder für die Ehe. In die eine treten die Jünglinge und Jungfrauen, welche geloben, sich vor dem 19. Jahre nicht

zu verheirathen; die das nicht geloben wollen, in die andere. Jedoch, da jene nicht anders als aus Passion ledig sein dürfen, so können sie, des Gelöbnisses ungeachtet, in jedem Augenblick zu der andern Gruppe übertreten. So lange sie aber Jungfrauen bleiben, genießen sie die höchsten Auszeichnungen: sie reichen der industriellen Armee, wenn sie versammelt wird, die Oriflamme, empfangen den Monarchen, Omniarchen, wenn er zum Besuch kommt u. s. w. Die Ehe selbst vollends darf nur ein Band der Passion sein, niemals einen Zwang enthalten. Es ist zwar außereheliche Geschlechtsgemeinschaft (fleischliche Orgien) nicht gestattet, aber der Wechsel der Ehe ist beliebig und unbegrenzt, und die Unbeständigkeit darf nicht als Vorwurf gelten, weil der Wechsel der Passion (wie das auch für die Arbeit eine Richtschnur ist) zum Gesetze der menschlichen Natur gehört.

Endlich soll auch die Ordnung des ganzen gesellschaftlichen Organismus sich nur auf die Leidenschaft gründen. Der Monarque, Duarque, Omniarque darf nicht Wachen und Soldaten und Büttel haben, sondern die sämmtlichen Mitglieder sind passionirt, die Gesetze zu befolgen, weil ja die Gesetze selbst auch wieder einzig und allein zur Befriedigung ihrer Passionen dienen, und dadurch erhält sich die Ordnung.

Das ist der Umriß der neuen Gesellschaft, die Fourier an die Stelle der jetzigen setzen will, — des „societären Mechanismus", „Harmonismus". Die Verheißungen, die er von derselben giebt, und mit zweifelloser Zuversicht giebt, übersteigen fast das Maß menschlicher Gedanken.

Zunächst verheißt er eine unermeßliche Vermehrung des allgemeinen Reichthums und des allgemeinen Genusses. Sie folge einfach und nothwendig aus der Ersparniß bei der Konsumtion und dem Gewinn bei der Produktion durch die Socialität. Jetzt haben 300 Familien 300 Feuer auf ihren Heerden; in dem Phalanstere gebrauchen sie statt dessen nur 5 große Feuer. Jetzt haben sie 300 Köchinnen, in dem Phalanstere brauchen sie nur 10 wohlgeübte Köchinnen, und die Arbeit der 290 andern kann anderer Produktion, z. B. im Garten, zu Gute kommen. Also ungeheure Ersparniß an Holz und an Arbeit.

Desgleichen bei der Arbeit aus Passion sehnt sich das Volk nach der Arbeit, wie jetzt ins Theater, daher ist kein Müßiggang und ist ungeheurer Eifer und Energie bei jeder Arbeit und dadurch ungeheurer Gewinn für die Produktion. Schon im ersten Jahre müsse darum das allgemeine Einkommen sich vervierfachen, Frankreich statt für 6 Milliarden 24 Milliarden Franks Werthe produciren, und so gehe es fort in geometrischer Progression. Bei solcher Erhöhung der Produktion und Wohlfeilheit der Waaren werde denn der Aermste in dem Phalanstere schönere Wohnung haben als jetzt der Vornehmste im Faubourg St. Germain, der Aermste statt trocken Brod nichts als Kompotte essen, das Kind des Aermsten durch jene Schaar passionirter Bonnen, die sich alle anderthalb Stunden ablösen, besser gepflegt sein als jetzt das einer Prinzessin. Auch die Mühe und Zeitverschwendung, viele Sprachen zu lernen, hört auf. Die Kinder in dem Phalanstere lernen auf der ganzen Erde nur Eine und dieselbe Sprache, etwa die französische, die man aus den andern Sprachen mit den Worten, die ihr noch fehlen, bereichert.

Sodann verheißt Fourier von seiner socialen Einrichtung die Vertilgung alles Bösen in der menschlichen Natur. Da keiner mehr den andern bevortheilen kann, weil der Handel abgeschafft ist, und da Jeder volle Befriedigung und vollen Genuß hat, so ist gar keine Versuchung mehr zum Unrecht: es giebt keinen Diebstahl mehr, und die Ersparniß hieraus an Zäunen und Wächtern ist auch wieder eine Mehrung des allgemeinen Reichthums. Da die Ehe nur auf Passion steht und wechselt, wie die Passion sich ändert, so ist keine Versuchung mehr zu Fleischessünden. Darum werden die Leidenschaften, die im Zustande der Civilisation Laster sind, im societären Zustande zu Tugenden. Die Gourmandise ist hier nur Mittel, die Industrie zu steigern (Gemüsezucht, Obstzucht, Kochkunst zu veredeln). Die Intrigue ist der Haupthebel der Gruppen. Während jetzt die Menschen intriguiren um die Ehre Minister zu werden, so intriguiren sie dann nur um die Ehre, in ihrer Gruppe die beste graue Butterbirne zu erziehen, und welche Freude, wenn das gelungen ist. Auch die Krankheit hat in dieser Societät keine

Stätte mehr; die Ursache der Krankheit sind nur die Excesse der Wohllust, Schlemmerei u. s. w.; hier aber ist ein beständiger Wechsel des Genusses, der Gourmandise, der Wohllust u. s. w., ohne der Passion Gewalt anzuthun, daher kein Exceß möglich. So ist nichts als innere Befriedigung, wenn der Mensch Morgens aufwacht und den Tag vor sich hat, an welchem er blos die Beschäftigung treibt, für die er passionirt ist, in beständiger Abwechslung und in der angenehmsten Gesellschaft, und dazwischen an der ausgezeichnetsten Tafel mit den Genüssen des Feingeschmacks und der Unterhaltung, oder im Salon und Theater sich ausruht. Die Ausführung dieses Systems wird daher zur unmittelbaren Folge haben, daß die Wilden, wenn sie solches sehen, sofort die Gesittung annehmen, während sie ihr guter Genius davor bewahrt, die jetzige Civilisation anzunehmen; daß die Pflanzer ihre Sklaven entlassen und um Aufnahme in ein Phalanstere bitten.

Endlich über dem allen verheißt Fourier von seinem Societarismus noch die Umwandlung der äußern Natur selbst. An die Spitze seines gesammten philosophischen Systems stellt er nämlich das Gesetz der Analogie, unter Berufung auf deutsche philosophische Autoritäten, namentlich Schellings: daß nämlich jedes Einzelne im Universum dem Ganzen und dadurch wieder sich untereinander gleiche. Dieses Gesetz der Analogie führt er durch die Natur in alle Details herab. So z. B. sei der Fasan nach der Struktur seines Kammes das Abbild des eifersüchtigen, der Enterich des geknechteten Ehemannes, die weiße Rübe repräsentire den Bauernstand, die rothe Rübe den Stand der Leibeigenen u. s. w. Nach diesem Gesetze der Analogie müsse denn der jeweilige Zustand der gesammten Natur immer nothwendig dem jeweiligen Zustand des Menschengeschlechts entsprechen. Den großen Entwickelungsepochen des Menschengeschlechts — und deren nimmt Fourier 36 an, unter denen die jetzige, die Civilisation, erst die fünfte ist — entsprächen denn auch ganz neue Schöpfungen der Natur, und jede dieser Schöpfungen habe ihren eigenthümlichen Apparat (Mobiliar), der dann nothwendig die Analogie der sittlichen Beschaffenheit des Menschengeschlechtes sei. Wie nun der jetzige Zustand des Men-

schengeschlechts — die Civilisation — ein Zustand der Selbstsucht und der Schadenfreude sei, so sei auch die jetzige Natur nothwendig voll böser und beschädigender Kräfte. Die reißenden Thiere, Löwe, Tiger, Krokodill und Hyäne sind nur das Abbild der menschlichen Leidenschaften im Zustande der Civilisation. Wenn nun der Societarismus hergestellt wird, und der Zustand des Menschengeschlechts dadurch nichts als innerer Friede, Eintracht und Brüderlichkeit ist, so folgt sogleich die ihm entsprechende Schöpfung. Dann treten an die Stelle der jetzigen schädlichen und widerlichen Thiere ihre Gegenmodel (contre-moules), welche dem Menschen zum Gebrauch dienen und zugleich den Apparat, der aus der jetzigen schlechten Aera stammt, vertilgen. Statt des jetzigen Löwen wird ein Antilöwe, noch stärker und schneller als jener, aber zahm und elastisch, dem Menschen als Tragthier dienen, er verhält sich zum Pferd wie ein Wagen auf Federn zu einem Wagen auf der Axe, ein Antihay wird dem Menschen die Fische aus dem Meer fangen — die also auch in dieser vollkommenen Natur noch gebraten und verzehrt werden —, ein Antikrokodill wird ihm als Schiff dienen. Eine Antiratte wird die Ratten und Mäuse verzehren, — was besonders dem schönen Paris zu Statten kommen würde. Das Meer selbst wird nicht mehr ungenießbares Salzwasser, sondern nichts als Limonade enthalten.

Diese ganze staunenswerth prachtvolle Umwandlung der Natur tritt unfehlbar ein durch die Ausführung von Fouriers Plan, und zwar in bestimmter und kürzester Zeitfrist. Wenn man nämlich 1824 die erste Phalanx des Versuchs errichtet, so ist, da ihr Beispiel alles mit sich fortreißt, die allgemeine Organisation des ganzen Menschengeschlechts 1828 vollendet, und das Jahr 1829 wird die neue Schöpfung der Natur schon im vollsten Gange sehen. Darum kann ein Mensch gar nicht größeren Ruhm ernten, als wenn er eine solche Phalanx gründet, und das vermag einer auch von blos „bürgerlichem" Vermögen (300,000 Franks), ja selbst ohne Vermögen, wenn er als Schriftsteller einen Menschen dafür begeistert. Solche Palme bietet Fourier. —

Ich habe diese Ausgeburt einer nicht blos zügellosen, sondern

zugleich kindischen Phantasie Ihnen so ausführlich mittheilen müssen, um ein Bild des Mannes und seiner Anschauungen zu geben, der ganz unbestreitbar der Begründer und ächte Repräsentant des socialistischen Systems ist. Die Eigenschaft ihres Urhebers ist doch auch ein Moment, eine Sache zu beurtheilen, und eine allgemeine Idee, nach der das ganze Leben sich umgestalten soll, muß doch in einer bestimmten Ausführung sich der Probe stellen. Ueberdies hat Fourier, trotz der kolossalen Lächerlichkeit, dennoch auch das innerste sittliche Princip der kommunistisch-socialistischen Richtung wie kein anderer erfaßt: die Aufhebung des Gesetzes, das Postulat, daß die Leidenschaft, die Lust des Menschen allein sein Gesetz seien und die Weltordnung erhalten sollen.

Siebenzehnte Vorlesung.

Meine Herren!

Mit diesen beiden Systemen, dem Kommunismus und Socialismus, sind indessen die gegen das Eigenthum gerichteten Lehren noch nicht erschöpft. Es kommt noch ein Drittes hinzu: die Lehre Proudhons, ausgeführt in seinen beiden Büchern: „was ist das Eigenthum?" (qu'est-ce que la propriété) und „die Philosophie der Nationalökonomie". Sie ist zwar bis jetzt kein Parteisystem geworden, wie jene beiden, sie ist die vereinzelte Ansicht Eines Mannes; aber sie ist die Ergänzung jener Systeme, mit ihr sind die Wege und Möglichkeiten jener Richtung vollständig aufgezeigt, die Gesellschaft auf eine dem Eigenthum entgegengesetzte Grundlage zu stellen. Sie erfordert deshalb gleichfalls eine nähere Darlegung.

Proudhon ist weit entfernt, sich als Kommunist oder Socialist zu bekennen, bekämpft diese vielmehr und macht sie lächerlich; aber auch diese untereinander verhalten sich eben so, Fourier wirft den Kommunismus weit weg. Nichts desto weniger stehen sie alle drei auf einem und demselben Boden, gehören alle drei derselben Richtung an. Sie sind gemeinsam das System der Eigenthumsbekämpfung.

Proudhon ist bekannt durch jenen Ausspruch, den er an die Spitze stellt: „Eigenthum ist Diebstahl!" (Qu'est-ce que la propriété? la propriété c'est le vol!) Er ist also der entschiedenste Gegner des Eigenthums. Dennoch verwirft er eben so entschieden sowohl die kommunistische Gütergemeinschaft als die socialistische Erwerbs- und Haushaltsgemeinschaft und will Sondererwerb, Sonder-

besitz, freien Austausch und Handel unter den Individuen. Was er dem Eigenthum entgegensetzt, ist nicht die Gemeinschaft, sondern die Gleichheit: nämlich Gleichheit der Arbeitsbedingungen und Gleichheit der Arbeitslöhne für alle Menschen. Das ist die Summe seiner Lehre. Ich möchte sie deshalb den Egalismus nennen.

Es soll, der fleißig arbeitet, viel, der unfleißig arbeitet, wenig erwerben und genießen; dazu soll gesonderter Erwerb und als nothwendige Vorbedingung desselben gesonderter Besitz bestehen. Allein die da gleich fleißig arbeiten, sollen auch gleich genießen. Die jetzige Ungerechtigkeit in der Gesellschaft müsse aufhören, daß die Einen wenig oder gar nicht arbeiten und viel genießen, die Andern viel und angestrengt arbeiten und wenig genießen. Diese Ungerechtigkeit habe aber zwei Gründe: fürs erste die Ungleichheit der Arbeitsbedingungen, — der Eine hat Boden oder Kapital für seine Arbeit, der Andere nicht, dadurch bezieht jener den vollen Ertrag seiner Arbeit, ja noch den des Andern mit dazu; dieser dagegen muß von dem Ertrag seiner Arbeit das Meiste an denjenigen abgeben, der ihm Boden oder Kapital gewährt; — fürs andere die Ungleichheit der Löhne, — der Eine erhält für wenige und müheloſe Arbeit viel Lohn, der Andere für viele und anstrengende Arbeit wenig Lohn. Der Steinklopfer z. B. arbeitet den ganzen Tag über angestrengt und bekommt einige Groschen, die Sängerin singt einige Stunden, mit zu ihrem eigenen Amüsement, und erhält Tausende von Thalern. Beide Ungleichheiten zu entfernen, sei deshalb die Forderung der Gerechtigkeit. Die Mittel dazu sind nach Proudhon folgende.

Um die Gleichheit der Arbeitsbedingungen herzustellen, muß das Eigenthum abgeschafft werden. Es soll nämlich der Sonderbesitz zwar fortbestehen, aber nicht als Eigenthum, sondern blos als Arbeitsobjekt. Darnach ist die Arbeit fortwährend die Bedingung des Besitzes; wer die Sache nicht selbst bearbeitet, sondern an Fremde zur Arbeit überläßt, geht damit seines Besitzes verlustig; Verpachtung und Pachtzins sind unzulässig. Und es haben alle Menschen gleichen Anspruch auf solchen Sonderbesitz, jeder Nachgeborne kann von dem jetzigen Besitzer seinen Antheil fordern, und ändert

sich darnach der Besitz am Boden unausgesetzt mit der Zahl der Menschen*).

Um die Gleichheit der Arbeitslöhne herzustellen, müssen alle Waaren und alle Leistungen tarifirt werden, oder mit andern Worten, darf der Werth der Güter nicht dem Zufall von Angebot und Nachfrage überlassen bleiben, sondern muß öffentlich konstituirt sein, und zwar blos nach dem Maßstab der Arbeit, d. h. nach der Arbeitszeit oder, wie er anderwärts wohl auch sagt, nach Zeit und Mühe der Arbeit. Der Arbeitstag des Schneiders darf nicht höher bezahlt werden als der Arbeitstag des Webers, der Arbeitstag des Notars nicht höher als der des Bauern, der Arbeitstag der Sängerin, des Feldherrn, des Bankiers nicht höher als der des Steinklopfers, des Packträgers, der Wäscherin u. s. w. „Wenn der Schneider für den Werth eines Arbeitstages zehnmal den Arbeitstag des Webers konsumirt, so ist das, als wenn der Weber zehn Tage seines Lebens für einen Lebenstag des Schneiders gäbe. Gerade dasselbe ist der Fall, wenn der Bauer einem Notar 12 Franks für eine Schrift bezahlt, deren Abfassung eine Stunde kostet; nur diese Ungleichheit, diese Ungerechtigkeit im Tausche ist die mächtigste Ursache des Elends." „Jeder Irrthum in der Gerechtigkeit des Tausches ist eine Hinopferung des Arbeiters, ist eine Umzapfung des Menschenblutes in den Körper eines andern."

Zwei Stücke unseres gegenwärtigen Gesellschaftszustandes müssen daher aufgehoben werden: die Priorität der Okkupation und die Superiorität des Talents. Die frühere Besitzergreifung

*) In diesem Charakter und unter diesen Voraussetzungen giebt Proudhon auch das Erbrecht zu: „Die Gesellschaft mag immerhin sich den Schein geben, daß der Sohn, der seit langer Zeit mit seinem Vater gemeinsam gearbeitet, fähiger als jeder andere sei, das väterliche Besitzthum zu bewirthschaften, daß der Bürger, der mitten in seinem Geschäft der Erde entrückt wird, am besten, aus natürlichem Hang zum Handwerk sich einen Nachfolger wählen kann; aber die Gesellschaft darf nie irgend eine Häufung von Kapitalien zu Gunsten Eines Menschen gestatten, sie darf nie den Raub, die Vorwegnahme einer Arbeit zulassen; so namentlich muß einer, dem mehrere Erbschaften zufallen, wählen, darf nicht alle zusammen erhalten."

des Bodens darf nicht mehr ein andauerndes Recht geben, und das Talent, daher die Qualität der Arbeit, nicht höher bezahlt werden. Das Talent soll höhere Achtung in der Gesellschaft, aber nicht höheren Lohn genießen. Darnach bleibt nichts übrig, als blos die Arbeit als solche, eine wie die andere, die Arbeitszeit zu bezahlen. „Der Arbeitstag muß den Arbeitstag bezahlen, nicht mehr und nicht weniger."

Umwandlung des Eigenthums in bloßen Arbeitsbesitz und Tarifirung aller Leistungen nach der bloßen Arbeitszeit sind also die beiden gesellschaftlichen Postulate Proudhons, beide gründet er auf eine tiefere wissenschaftliche Deduktion, jene auf eine rechtsphilosophische Lehre vom Eigenthum, diese auf eine nationalökonomische Lehre vom Werthe.

Das System Proudhons ist nun in der That der wissenschaftlich klare Ausdruck für den dunklen Trieb des Proletariats: wir arbeiten im Schweiße des Angesichts, graben und tragen und hämmern, und müssen darben, ihr lebt bequem und praßt. Warum das? weil ihr Kapitalisten, Gelehrte, Genies seid? Giebt euch das ein Anrecht auf höheren Lebensgenuß? giebt es überhaupt nach Gerechtigkeit irgend ein Anrecht auf Lebensgenuß außer der Arbeit, und ist unsere Arbeit nicht desselben Lohnes werth als die eure? Proudhons Lehre führt die Gleichheit (égalité) wirklich und vollständig ein, nicht blos illusorisch wie die der Demokratie. Daß die Arbeit aller Menschen gleich viel gelte, die Arbeit des Packträgers und Farbenreibers so viel als die Arbeit Keplers, Goethe's, Blüchers, Raphaels, das erst wäre die Erfüllung der Gleichheit, die der Grundgedanke der Revolution ist.

Wie aber soll diese Konstituirung des Werthes, diese Tarifirung aller Produkte und Leistungen nach der Arbeitszeit bewirkt werden, d. h. wer soll sie feststellen? und wie soll der Empfänger der Leistung gezwungen werden, zu dem Tarife zu nehmen, der Lieferer derselben, zu dem Tarife zu geben? Darauf ist die Antwort Proudhons in Geheimniß gehüllt. Die Werthe feststellen müsse die Vernunft und Wissenschaft, die Evidenz der Zahlen und der Thatsachen. Es müsse überhaupt in Zukunft der öffentliche

Zustand auf der Souveränetät der Vernunft ruhen, nicht auf der Souveränetät des Königs, aber auch nicht auf der „Souveränetät der Stimmen". Alle die jetzigen Staatsformen müssen „zuletzt vergehen in einem wissenschaftlichen Socialismus". „Die wahre Staatsform ist die Anarchie", das heißt nicht, es soll kein Princip, keine Regel mehr geben, also Unordnung sein, sondern nur, es soll keinen Herrn, keinen Souverän mehr geben, sei es ein König, sei es eine Volksversammlung. Damit werde allerdings dem Volke, da es nicht mehr Souverän sei, auch die gesetzgebende Gewalt entzogen, aber dafür solle es die exekutive erhalten, d. h. jene Gesetze der Vernunft zu vollstrecken, und es mache keinen Verlust, wenn es das Schwert statt der Feder erhalte. Diesen wohl absichtlich räthselhaften Aeußerungen vermag ich keinen andern Sinn unterzulegen als den: die Vernunft und ächte Wissenschaft, wie sie durch Proudhon begründet ist, stellt die Werthe, die Tarife fest nach der Arbeitszeit, und wer sich dieser Festsetzung entziehen will, etwa weil er ein Genie ist und seinen Arbeitstag höher bezahlt haben will, den zerreißt das Volk.

Das also sind die hauptsächlichsten socialistischen Lehren. Sie bildeten sich unter der Restauration in der Stille. Zur Zeit der Julirevolution waren sie bereits zur Macht geworden und griffen in die Ereignisse ein. Die Anhänger derselben in ihren Associationen machten die vergeblichen Emeuten während der ganzen Regierung Louis Philipps, sie machten endlich die gelungene Emeute im Februar 1848.

Die Katastrophe von 1848 ist großentheils aus dem Verlangen nach der socialen Revolution hervorgegangen, doch ist es zu dieser nicht im entferntesten gekommen, so sehr man in Frankreich und auch in Deutschland dieselbe verkündete. Nach dem Siege der Empörung wogte in der Masse vielfach ein roher Kommunismus, ein allgemeines unbestimmtes Gelüsten nach dem Eigenthum der Vermöglichen, oder im bessern Falle nach Abhülfe der Noth, nach Verbesserung der eigenen Lage, ohne Princip und ohne durchdachte Einrichtung. Ausdruck solchen kommunistischen Gelüstens ist z. B. die Forderung des Revolutionärs Barbès beim Mai-Aufstand,

den Reichen eine Milliarde Steuern aufzulegen zu Gunsten der Armen.

Aus dieser chaotischen Bewegung hob sich dann eine mehr geordnete Scene: die Verhandlung im Luxembourg, wo Louis Blanc einer Versammlung von Abgeordneten der Arbeiter und Arbeitgeber seinen Plan der Reform der Gesellschaft vortrug, unter allgemeiner Zustimmung und ohne allen Erfolg*). Dieser Plan beruht im Wesentlichen auf den Ideen Fouriers, er soll diese allmählich ausführen. Es ist folgender: der Staat soll den Besitzern der Werkstätten und Fabriken ihre Etablissements abnehmen gegen Bons, die erst dann versilbert werden, wenn das Etablissement den Arbeitern so viel ertragen hat, daß sie auch noch den Kaufpreis desselben bezahlen können. Es soll Niemand zur Abtretung gezwungen werden, und hierbei rechnete Blanc wahrscheinlich auf die damalige Unsicherheit aller Verhältnisse, namentlich der Verhältnisse zu den Arbeitern, in Folge deren schon das Erbieten des Staates eine Nöthigung sein werde. Auch sollen fortan Privatwerkstätten geduldet werden in der sichern Voraussicht, daß sie sich gegen die einträglicheren öffentlichen Werkstätten nicht halten können. In jeder der angekauften Werkstätten soll eine Gemeinschaft der sämmtlichen Arbeiter bestehen, und der Betrieb ist blos zu ihrem Nutzen. Sie werden von Staatswegen geleitet durch einen Ingenieur. Der Staat ist Unternehmer, oder vielmehr die sämmtlichen Arbeiter sind Unternehmer. Sie in Kompagnie sind selbst der Fabrikherr, statt wie bis jetzt einen Fabrikherrn zu haben, der den meisten Nutzen zieht; das ist der Kern der Einrichtung. Diese Gemeinschaft der Arbeiter in jeder der einzelnen Werkstätten soll dann allmählich ausgedehnt werden auf die Gesammtheit der Werkstätten desselben Industriezweiges in ganz Frankreich, damit sie nicht gegeneinander konkurriren und sich Abbruch thun. Sie soll sich endlich ausdehnen auch auf die verschiedenen Industriezweige untereinander. Das Endergebniß also ist eine Gemeinsamkeit oder Organisation der ge-

*) Diese Verhandlungen, so wie der nachher erwähnte Finanzplan sind aktenmäßig mitgetheilt in Steins Anhang zu seinem Buche: der Socialismus.

sammten Arbeit in Frankreich. Bedrückung des Publikums wird abgewendet durch Taxen.

Ueber die Vertheilung des Ertrages aber hat Blanc Ansichten, die weit über Fourier, ja über die Kommunisten hinausgehen. Für den Anfang der Reform zwar will er die Vertheilung als eine offene Frage behandeln, ob man dem tüchtigen Arbeiter mehr Lohn geben wolle, was eben eine Konzession an das alte System sei, oder allen den gleichen. Aber für die vollendete Reform fordert er eine Ungleichheit des Lohnes gerade in entgegengesetzter Weise, als man es jetzt denkt, nämlich der Lohn soll sich nicht nach der Leistung, sondern nach der Bedürftigkeit richten. Der allein vernünftige Zustand der Gesellschaft ist die Vertheilung der Arbeit nach der Fähigkeit und des Lohnes nach der Bedürftigkeit. Je mehr einer leisten kann, desto mehr soll ihm Arbeit auferlegt werden, aber auf den Lohn soll das keinen Einfluß haben; dieser ist blos danach zu bemessen, wie viel einer bedarf. Also der geschickteste und fleißigste Arbeiter der Werkstätte, der keine Kinder hat, bekommt das Maximum der Arbeit und das Minimum des Lohnes; der unfähigste und trägste Arbeiter, der aber die meisten Kinder hat, bekommt das Minimum der Arbeit und das Maximum des Lohnes. Auf solche Weise arbeitet jeder nicht für sich, sondern für die Gesellschaft. Dieser Gedanke wurde ganz besonders von der Versammlung mit großem Applaus aufgenommen.

Die Verhandlung auf dem Luxembourg endigte erfolglos, sie wurde bald als Lächerlichkeit betrachtet. Später, nach der Junischlacht, nahm Proudhon noch einmal einen Anlauf, die gesetzliche Einführung des socialistischen Systems durch die Nationalversammlung anzubahnen unter Berufung darauf, daß die Februarrevolution eine sociale Revolution gewesen, die Verweigerung des socialistischen Systems deshalb eine Verleugnung der Februarrevolution sei. Er legte nämlich der Nationalversammlung als Mitglied derselben einen Finanzplan vor, dahin gehend: alle Pächter, Miether, Schuldner sollen von ihrer Pacht, Miethe, Verzinsung ein Drittel ihren Gläubigern weniger bezahlen. Davon soll ein Sechstel ihnen selbst zu Statten kommen, das andere Sechstel dem Staate anheimfallen. Dieser

soll damit eine Nationalbank errichten, von welcher die Arbeiter unverzinslich Kapital erhalten, damit sie selbst Unternehmer sein können, keines Kapitalisten, der an dem Ertrage ihrer Arbeit Theil nimmt, bedürfen. Mit dem ersten Sechstel erstrebte Proudhon die kommunistische Bereicherung der Aermeren auf Kosten der Reichen, indem er sich den Pächter, Miether, Schuldner immer als den Aermeren denkt; mit dem zweiten Sechstel erstrebt er bereits die Verwirklichung des einen Theiles seines Gesellschaftsplanes, die Gleichheit der Arbeitsbedingungen. Beides aber ist, selbst von seinem eigenen Standpunkte aus beurtheilt, fragmentarisch, roh und unüberlegt.

Nunmehr, nachdem die verschiedenen Erscheinungen auf dem Gebiete der socialistischen Bewegung dargelegt sind, ist es an der Zeit, das Programm der socialistischen Partei im Ganzen zu geben.

Die socialistische Partei hat nicht ein so fertiges, in allen Punkten bestimmtes System wie die bisher geschilderten Parteien, theils weil sie noch nie zum Siege und dadurch zur Realisirung ihrer Ideen gelangt ist, theils weil ihre Ideen wirklich nicht fähig sind realisirt zu werden, wäre es auch nur für einen Moment, und deshalb die verschiedensten Projekte hervorrufen. Dennoch aber stehen die Grundlehren und die Grundforderungen der socialistischen Partei fest, und sie sind klar zu erkennen aus dem, was sie, wie dargelegt, bis jetzt in Wort und That kund gegeben.

Wir haben bisher überall die natürlichen Träger der politischen Systeme aufgesucht: so erkannten wir den höheren Bürgerstand (bourgeoisie) als Träger des liberalen, die große Volksmasse als Träger des demokratischen Systems. Der natürliche Träger des kommunistisch-socialistischen Systems ist nun zwar im Allgemeinen eben diese große Volksmasse, da das kommunistische System in der That nur das zu seinem eigenen Verständniß gekommene demokratische System ist. Aber insbesondere hat das kommunistische System doch zu seinem natürlichen Träger die Klasse der besitzlosen Arbeiter, sowohl der technischen Arbeiter (ouvriers), die wenigstens ihre erlangte Fertigkeit als eine Art Eigenthum betrachten können, als der Arbeiter, welche ohne solche technische Fertigkeit

nichts das Ihre nennen als ihre gesunden Gliedmaßen — die Proletarier —, also im Ganzen die Klasse, die gar keine feste Stellung in der Gesellschaft hat, sondern von einem Arbeitgeber abhängt, deren Existenz nicht auf Besitz, sei es auch den unbedeutendsten, und nicht auf Kundschaft des Publikums, sondern auf den jeweiligen Arbeitsherrn gewiesen ist, — eine Klasse, die sich durch das Fabrikwesen ins Ungeheuere vermehrt hat. Interesse und Gesichtspunkt dieser Klasse hat denn auch, wie das nicht fehlen konnte, dem System seine deutlichen Spuren aufgedrückt.

Das Neue und Eigenthümliche der socialistischen Partei ist, daß sie nicht Reform des Staats, sondern Reform der Gesellschaft erstrebt, d. h. nicht andere Einrichtungen für Gewalt und Herrschaft — hierin setzte sie eben in der Hauptsache die demokratische Einrichtung als bereits errungen und bestehend voraus —, sondern andere Einrichtungen für Besitz und Erwerb und Privatexistenz. Die Reform, die sie hierfür fordert, ist radikal.

Sie fordert Abschaffung der Privatwirthschaft und Einführung einer Gesammtwirthschaft, zunächst für die Nation, zuletzt für das ganze menschliche Geschlecht. Die Privatwirthschaft, wie sie von der Zeit der Patriarchen her bis jetzt überall besteht, nennt sie technisch das System der Konkurrenz; darunter versteht sie nicht blos die unbeschränkte Konkurrenz, welche die liberale Partei eingeführt, sondern die Konkurrenz überhaupt, jedweden Zustand, wo ein Mensch dem andern in gesonderter Wirthschaft gegenübersteht, jeder seinem eigenen Erwerb für sich nachgeht und ein selbständiges Mein und Dein besteht. Sie bezeichnet dieses System der Konkurrenz mit einem bei ihr stehend gewordenen Ausdruck als die „Ausbeutung des Menschen durch den Menschen". Es soll Niemand mehr auf eigene Faust arbeiten, Niemand einen Erwerb für sich machen; es sollen die Menschen nicht mehr einer vom andern kaufen, tauschen, miethen, einer bei dem andern Waare bestellen und Waare bezahlen, sondern die menschliche Gesellschaft soll als Ganzes nach Einem Plan, unter Einer Leitung die Mittel für die Bedürfnisse Aller gewinnen, Jedem seine Arbeit dazu anweisen und die Deckung für seinen Bedarf zutheilen.

Das will die ganze Partei. Doch über die Art, den Ertrag zuzutheilen, scheiden sich in ihr selbst die Kommunisten und Socialisten. Die Kommunisten wollen die Zutheilung ohne allen Rest von Eigenthumsmaßstab blos nach Gleichheit und für das tägliche Bedürfniß. Es soll schlechthin Niemand etwas Besonderes haben. Darum soll Niemand etwas haben dürfen über dem, was er aufzehrt. Dahin zielt Babeufs tägliche Vertheilung der Früchte, damit keine Ungleichheit entstehe, dahin Louis Blancs Vertheilung des Ertrages, nicht nach der Arbeit, sondern nach dem Bedürfniß. Es ist alles darauf berechnet, daß die Menschen immer nur konsumiren, niemals aber haben. Jedem wird seine Nothdurft durch die Gesellschaft gestellt, sei es knapp, sei es luxuriös; er aber erlangt keinen besonderen Anspruch oder Besitz, ähnlich wie die Thiere gefüttert werden.

Die Socialisten dagegen wollen die Zutheilung des Ertrages noch in gewisser Art aus Eigenthumsgründen und zu Eigenthum. Es soll getheilt werden aus Eigenthumsgründen, nämlich nach dem Maßstab des eingeworfenen Kapitals, jedenfalls nach dem Werthe der Arbeit. Das sind Eigenthumsrücksichten, denn auch die Entgeltung meiner tüchtigeren Arbeitsleistungen ist ja etwas, das ich als mein Recht und als etwas Besonderes vor den Anderen in Anspruch nehme; und es soll zugetheilt werden zu Eigenthum, nicht zwar, daß die größere Dividende, die ich erhielte, mir als selbständiges Kapital zu eigener Verfügung zustände und zu eigenem Erwerb angelegt werden dürfte — Privaterwerb ist der ganzen Partei unzulässig —, aber doch so, daß sie zu größerer Konsumtion berechtigt oder als ein neues Kapital der Gesellschaft eingeworfen werden kann zum Zweck noch höherer künftiger Dividende. Das Alles ist doch Erhaltung des Sonderrechts.

Nach den Kommunisten ist sonach jeder Rest eines Gedankens von Eigenthum oder Sonderrecht vernichtet. Nach den Socialisten ist Eigenthum erhalten, nicht zwar in Gestalt eines Verfügungsrechtes, aber doch in Gestalt einer besonderen Genußaktie.

Diese Divergenz zwischen Kommunisten und Socialisten läßt noch mannichfache Abstufungen zu. Auch haben beide Theile noch

ihren Plan nicht ausgebildet, es hat keiner ein klares Bild, wie diese Verhältnisse sich bei der Socialwirthschaft stellen sollen, ob denn z. B. die Mitglieder die als Ertragsantheil empfangenen Früchte, Waaren oder Kredite im Rechnungsbuche des Phalanstere nicht auch an Andere abtreten, schenken, verkaufen, verleihen dürfen, wo denn sofort wieder Eigenthum, Handel und Wandel und Processe hereinkämen, — oder soll das nur sittlich gelten ohne Recht?

Dies nun ist es, was die Partei mit einem technischen Ausdruck die Organisation der Arbeit nennt. Hierunter ist also nicht zu verstehen irgend eine Regelung und Verbesserung der Arbeiterverhältnisse, etwa höherer Lohn, geringere Arbeitszeit für die Arbeiter, Antheil (Tantième) am Ertrag der Fabriken und dergl., sondern es bezeichnet, daß alle Arbeiter (d. h. alle Menschen) und alle Arbeitsthätigkeit zu Einem Organismus geeinigt werden, der die ganze Produktion verrichtet, und dann Jedem der Betheiligten seine Konsumtion gewährt. Die Organisation der Arbeit ist darum die Forderung der ganzen Partei und ist allein die ganze Forderung derselben. Alle anderen Forderungen, die wohl auch von ihr gestellt werden, sind bloße vorläufige Anbahnung, Abschlagszahlungen oder fragmentarische Ausführung ihres Systems.

So ist eine gewöhnliche Forderung: die Garantie der Arbeit. Sie ist sogar unter die Grundrechte der Verfassung von 1848 aufgenommen. Das heißt, die Gesellschaft (der Staat) muß Jedem, der arbeiten will und keine Arbeit finden kann, solche verschaffen. Solche Garantie der Arbeit ließe sich nun wohl auch denken unter dem bisherigen System der Privatwirthschaft, ja ist auch unter demselben versucht worden. Es können neben den Privatwerkstätten einige Nationalwerkstätten errichtet werden, um Arbeitslose unterzubringen, es kann den Privatfabrikherren die Aufnahme Arbeitsloser bis zu gewissem Maße zur Pflicht gemacht werden. Indessen dann wäre die Garantie doch immer unsicher, unausreichend bei übergroßem Zudrang, und hätte etwas Zufälliges; denn wie ist zu entscheiden, daß Jemand nicht selbst Arbeit finden konnte und daher Anspruch auf die subsidiäre Unterkunft hat? Die sichere, vollständige und in sich übereinstimmende Ausführung der Garantie der

Arbeit, die Gewährung derselben als unbedingter Anspruch, ist darum nicht möglich außer dadurch, daß allen ohne Ausnahme ihre Arbeit vom Staate angewiesen wird, daß Niemand selbst Arbeit zu suchen hat, das ist — durch die Organisation der Arbeit.

Eine andere gewöhnliche Forderung ist die Emancipation der Arbeit vom Kapital. Es ist auffallend, wie diese Abstraktionen der strengen Wissenschaft den untersten Schichten der Bevölkerung so geläufig geworden sind. Sie fassen dieselbe jedoch sehr konkret, nämlich als Emancipation der Arbeiter von den Kapitalisten. Im gegenwärtigen Zustande der Gesellschaft ist der Kapitalist, der das Objekt oder die Mittel der Arbeit gewährt, der Herr des Arbeiters. So der Grundbesitzer gegenüber seinen Taglöhnern oder Pächtern, der Fabrikherr gegenüber seinen Arbeitern, der Meister gegenüber seinen Gesellen. Die Arbeiter hängen von ihm ab, er giebt, er entzieht die Arbeit, er hauptsächlich bestimmt den Lohn, er hat den Hauptgewinn, er ist der Angesehene, Vornehme in der Gesellschaft. Das soll umgekehrt werden. So führt schon St. Simon aus, das Uebel der Societät liege darin, daß der Arbeiter in Knechtschaft des Besitzers stehe, und die Aufgabe sei darum eine Einrichtung der Gesellschaft, nach welcher der Arbeiter der erste und herrschende Stand ist und die Kapitalisten, Gelehrten, Militärs u. s. w. ihnen untergeordnet. Zu diesem Zwecke fordern die St. Simonisten die Aufhebung des Erbrechts, um das Kapital von Staatswegen beständig einziehen und den tüchtigen Arbeitern zutheilen zu können, und fordert Proudhon die Herabsetzung aller Miethen und Zinse, um den Ueberschuß als unverzinsliches Kapital für die Arbeiter zu gewinnen. Aber alles das ist fragmentarisch und zufällig. Es erhalten dadurch immer nur einige Arbeiter Kapital, zu lebenslänglichem Eigenthum oder als Vorschuß, die übrigen Arbeiter bleiben die Dienstleute von diesen wie bisher. Es hört die Arbeitermasse und ihre Abhängigkeit von den Kapitalisten als solche nicht auf. Die Emancipation der Arbeiter von den Kapitalisten ist also auch nicht vollständig, nicht grundsätzlich zu leisten außer dadurch, daß alle Arbeit nicht mehr für Kapitalisten

geleistet wird, sondern für die ganze Gesellschaft, wonach alle Menschen zugleich Kapitalisten und Arbeiter, zugleich Arbeitgeber und Arbeitverrichter in Einer Person sind, d. i. also durch die Organisation der Arbeit.

In die Organisation der Arbeit münden also alle Forderungen der kommunistisch-socialistischen Partei, sie ist schlechthin der Charakter des gesellschaftlichen Zustandes, den sie anstrebt.

Für die Kindererziehung und die Familie hat die socialistische Partei noch weniger eine durchgebildete und einmüthige Lehre als für das wirthschaftliche Verhältniß. Nur darüber ist sie einig: es muß eine gemeinsame öffentliche, unentgeltliche Erziehung und dadurch ein gleicher Stand der Bildung im ganzen Volke hergestellt werden. Ihr sollt nicht gebildeter sein als wir! das ist der Beweggrund. Allein von welchem Punkte an diese gemeinsame Erziehung beginnt, ob schon von der Ammenstube an, welchen Grad der Bildung sie in sich schließt, und ob über dieselbe hinaus auch noch ein Erwerb besonderer höherer Bildung gestattet ist, darüber gehen die Ansichten wieder völlig auseinander. Schon durch diese Gemeinsamkeit der Erziehung ist die gesonderte Familienexistenz nothwendig sehr eingeschränkt. Ein großer Theil der Partei erstrebt aber die Aufhebung der Familie selbst und direkt. So fordert die strengste kommunistische Fraktion, die Babeufisten, geradezu, wie schon erwähnt, Aufhebung der Ehe, weil sie das Fleisch zum persönlichen Eigenthum mache. Die St. Simonisten der Enfantin'schen Abtheilung fordern die Emancipation des Weibes und stellen einen solchen Anspruch von Gefühlsschwelgerei*) an die Verbindung von Mann und Weib, daß die Ehe, die ihrer Natur nach ein unbedingtes, von Befriedigung dieser Empfindungen unabhängiges Band ist, nicht mehr bestehen kann. Fourier, überall der absonderlichste, offerirt dem Publikum ein ganzes Assortiment von Ehen zur Auswahl: Ehen auf Zeit, Ehen auf Probe, Ehen für immer. In allen Fällen aber darf nach ihm die Ehe nicht länger bestehn als die Passion, — das ist Aufhebung der Ehe. Proudhon allein macht eine

*) „Den Reiz der Anständigkeit und der Schamhaftigkeit zugleich und die Schönheit der Wohllust."

rühmliche Ausnahme; er vertritt die Ehe, aber (man muß es mit Beschämung eingestehen) der deutsche Uebersetzer seiner Philosophie der Politik, ein Junghegelianer, tadelt ihn auch wegen dieses Vorurtheils. Die socialistische Massenbewegung würde jedenfalls zu grundsätzlicher Aufhebung der Ehe oder mindestens zur Lockerung derselben und weitesten Ungebundenheit des Geschlechtsverhältnisses führen.

Für den Staat setzt die socialistische Partei die äußerste demokratische Verfassung als bereits errungen und bestehend voraus. Sie ist ja selbst nur die weiter fortgeschrittene demokratische Partei. Darum ist die Losung: „la république démocratique et sociale!" Darum sollen nach allen Projektirungen die Gesellschaftsvorstände durch Kopfzahlwahl periodisch bestimmt werden. Indessen die specifische Forderung der socialistischen Partei geht darin noch weiter, es ist zuletzt die: daß der Staat überhaupt aufhöre und nur die Gesellschaft bestehe! Diese überall wiederholte Forderung klingt räthselhaft, wie kann der Staat aufhören? Sie erklärt sich aber also: das Wesen des Staates ist eine höhere Ordnung über den Menschen, das Wesen der Gesellschaft ist die Befriedigung und der Genuß der Menschen. Der Staat hat zu seiner Aufgabe Handhabung der Gerechtigkeit im Civil und Kriminal, Erhaltung sittlicher Ordnung, Reinheit des ehelichen Bandes, öffentliche Zucht und Ehrbarkeit. Die Gesellschaft hat zu ihrer Aufgabe blos Produktion und Konsumtion der Güter. Da ist es denn die Meinung der socialistischen Partei, jene höhere Lebensordnung, welche das Wesen des Staates ist, solle aufhören, das menschliche Geschlecht solle kein anderes Ziel und Gebot haben als allein den gemeinsamen Genuß und die gemeinsame Arbeit für den Genuß. Aus diesem Beweggrund ruft Babeuf: keinen Staat, keine Obrigkeit, sondern blos Gesellschaftsbeamte, die Früchte zu vertheilen! und Fourier: keine Wachen, keine Garden, keine Rechtspflege! und erklärt Proudhon die Anarchie (die Obrigkeitslosigkeit) als die wahre Staatsform. Aus diesem Beweggrund gaben die bewaffneten Schaaren vom 25. Februar an Lamartine, der ihnen das republikanische Gouvernement vorschlug, die Antwort: mit nichten,

wir wollen gar kein Gouvernement! Beides spielt in diesem Gedanken in einander: es soll keine Autorität, keine Obrigkeit mehr über den Menschen geben, sondern nur ihr Wille, ihre Leidenschaft, und es soll keine Zwecke und Gebote mehr über den Menschen geben, sondern blos ihr Genuß. Beides zusammen ist die Bedeutung der Forderung: es soll kein Staat mehr sein, sondern blos Gesellschaft. Deutsche Litteraten, die der socialistischen Richtung zugethan sind, drücken das merkwürdigerweise so aus: „der Staat müsse aufhören in der sittlich schönen Gesellschaft!"

Es ist das auch der konsequente Verlauf. Die liberale Partei — oder deutlicher ausgedrückt, das Grotius-Kant'sche Naturrecht — tilgte ja schon alle idealen Zwecke aus dem Leben und der Aufgabe des Staates: Religion, Sitte, selbst Bildung, und ließ nichts stehen als blos das Recht des einzelnen Menschen, das Mein und Dein. Ganz natürlich und nothwendig ist es nun, daß der socialistischen Partei, da von ihr gerade dieses Recht des Einzelnen, das Mein und Dein, geleugnet wird, nichts übrig bleibt als blos der Genuß. Ist aber nur der Genuß Zweck der Nation, dann eben kann es nur eine Gesellschaft und nicht mehr einen Staat geben. Darauf werde ich bei der Kritik zurückkommen.

Für Religion und Kirche verwirft die socialistische Partei direkt und ausdrücklich das Christenthum und alle Religiosität der bisherigen Art, der Atheismus ist ihr ein wesentlicher Theil, ja das Fundament ihrer gesellschaftlichen Einrichtung.

Achtzehnte Vorlesung.

Meine Herren!

Das socialistische System ist zu prüfen vom Standpunkte der Volkswirthschaft, des Rechts, der Religion und Moral. Nach allen dreien ist es verwerflich.

Vom Standpunkt der Volkswirthschaft zeigt es sich als *unausführbar* und als ein solches, das den Wohlstand und Genuß nicht erhöht, sondern verringert, ja zerstört.

Der Plan der Socialwirthschaft ist gänzlich unmöglich. Es kann der socialistischen Partei wohl gelingen, den jetzigen Zustand der Gesellschaft gewaltsam zu zertrümmern; aber nimmermehr kann sie ihren eigenen Plan der Gesellschaft herstellen, auch nur für einen Moment. Die Hindernisse sind nicht mechanischer, sondern sittlicher Art, stehen deshalb vor aller Erfahrung fest und können nie beseitigt oder überwunden werden.

Das eine Hinderniß, an welchem er scheitert, ist die *sündige Natur des Menschen*. Die Theorie der gesammten Revolution, wie ich schon früher hervorgehoben habe, ist dadurch in der Irre, daß sie diesen wesentlichen Faktor der menschlichen Zustände aus ihrem Kalkul läßt. Aber die Socialtheorie insonderheit läßt die sündige Natur des Menschen nicht blos unbeachtet, sondern leugnet sie positiv und ausdrücklich. Die heilige Schrift sagt: „das Dichten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend an". Im schneidenden Gegensatz hierzu lehren die Begründer der socialistischen Systeme: das Dichten des menschlichen Herzens ist gut von Jugend an: die Sünde entspringt nicht im menschlichen Herzen, sondern nur in der Noth der äußeren Zustände, nur in der gegenwärtigen

Gestalt der Gesellschaft. Darum gebe man uns die Reform der Gesellschaft, welche diese Noth beseitigt, und es wird auch die Sünde aufhören. Darauf rechnen Babeuf wie Fourier, da sie sagen: keine Obrigkeit, keine Garden, keine Wachen, keine Rechtspflege, denn es wird kein Verbrechen mehr begangen, es thut Niemand mehr dem Andern Unrecht, es widersetzt sich Niemand mehr der gemeinsamen Ordnung. Ebenso Proudhon, wenn er behauptet, man stelle nur die Gleichheit der Löhne her, dann werde die Brüderlichkeit als allgemeine Gesinnung von selbst und sofort sich einstellen. Die Unwahrheit und Seichtigkeit dieser Annahme läßt sich selbst ohne allen religiösen Glauben nachweisen, durch die Thatsache selbst. Wohl mag der Proletarier von seiner Lage aus alle Schuld, in die er etwa verfallen, aus der Noth herleiten: nur die Noth treibe ihn zum Stehlen, Saufen, Fluchen, zur Preisgebung seiner Tochter. Allein die Noth erzeugt nie Sünde und Unrecht, sie ist nur eine mächtige Versuchung dazu, die dennoch überwunden werden kann, und giebt es noch unzählige andere nicht minder mächtige Versuchungen, die fortdauern, auch wenn man die Noth beseitigt. Meint man, es werden Ehrgeiz, Stolz, Hohn, Rachsucht, Neid aufhören, wenn die Menschen genug zu essen haben? Oder wird je Geschlechtsbegierde, Wohllust, Eifersucht, Haß der verschmähten Liebe aufhören, man möge die Ehe beibehalten oder abschaffen? Wäre, wie die Kommunisten lehren, nur die Noth die Wurzel der Sünde, dann müßten die Reichen und Vornehmen, die dieser Noth entrückt sind, sündenrein sein, und das werden wohl die Kommunisten selbst nicht von ihnen behaupten. Liegt aber die Wurzel der Sünde im Menschen selbst, kann sie durch keine äußere Einrichtung vertilgt werden, so ist die Socialwirthschaft unmöglich, denn sie setzt Uneigennützigkeit aller Theilnehmer und Gerechtigkeit aller Lenker, kurz, sittliche Lauterkeit aller Menschen voraus.

Man vernichtet nämlich durch die Socialwirthschaft die *natürlichen Beweggründe* der Arbeit, die Sorge für sich selbst und die Sorge für die Familie. Denn der tüchtige Arbeiter soll ja nach dem einen System gar keinen Vortheil von Fleiß und Geschicklichkeit haben, nach dem andern soll wenigstens dieser Vortheil erst von

der immer ungewissen Beurtheilung der Gesellschaftsobern abhängen. Der Gewinn oder doch die Sicherheit des Vortheils aus tüchtigen Leistungen, welche der Haupthebel unserer jetzigen Produktion ist, geht also damit verloren, — was soll an die Stelle treten?

Fourier antwortet: die Liebe zur Arbeit selbst. Jeder Mensch habe von Natur Neigung zu irgend einer Thätigkeit; man brauche diese nur zu treffen, so werde er aus Passion arbeiten. Nun ist es wohl richtig, daß jeder Mensch Passion für irgend eine Thätigkeit hat; aber es fragt sich, ob gerade zu einer produktiven, ob nicht etwa zu „Kartenspiel und Würfellust" oder, wie die Lazzaroni, dazu, auf dem Markte zu stehen und die Dinge, die da vorgehen, mit anzusehen. Vielen ist die liebste Thätigkeit das dolce far niente. Es ist auch vergeblich, durch Wechsel und Wetteifer und Intrigue die Leidenschaft für die Arbeit zu entflammen. Daß man in einer Stunde hinter dem Pfluge geht, in der nächsten am Webstuhl sitzt, in der dritten Steine klopft, macht diese Arbeiten dennoch nicht zum Genuß, und Wetteifer und Intrigue bestehen nur für das, was die Menschen ohnedas anstreben und lieben, nicht für das, wofür man sie beliebig entzünden will; sie bestehen für Aemter, Macht und Reichthum, aber nicht für die Ehre, die beste Butterbirne zu ziehen. In Wahrheit werden die Arbeiten, welche für die Erhaltung des menschlichen Lebens nöthig sind, fast durchaus nicht aus Neigung vorgenommen, sondern nur wegen der eignen Nahrung und der Familie. Die Gewohnheit und das Bewußtsein des Berufs macht sie Einem allmählig lieb, aber nur unter Voraussetzung jener Beweggründe. Machen Sie den passionirtesten Schuster, Tischler, Schlosser, Schornsteinfeger zum Millionär und er wird sein Handwerk aufgeben. Das ist der Fluch des irdischen Daseins, daß der Mensch im Schweiße des Angesichts sein Brod esse, und darnach kann die Arbeit nicht Passion sein. Hiervon sind selbst die höchsten Beschäftigungen des Gelehrten und Künstlers nicht ausgenommen, und es ist darum immer eine sehr geringe Minderheit schöpferischer Talente, welche den natürlichen Widerwillen gegen die Anstrengung überwindet, ohne allen Hinblick auf Zweck und Beruf der Arbeit,

rein aus Begeisterung für die Arbeit selbst. Dieses Naturgesetz, ja diesen Fluch Gottes kann der Mensch nicht durch die künstliche Einrichtung von wetteifernden Gruppen, Abwechselung u. s. w. aufheben, und darum ist das Ziel Fouriers, daß sich das Volk nach der Arbeit sehne, wie jetzt nach dem Theater, eine Chimäre.

Louis Blanc erwartet Ersatz der jetzigen Beweggründe zur Arbeit in der Socialwirthschaft nicht, wie Fourier, von der Liebe zur Arbeit, sondern von der Ehre. In den Verhandlungen des Luxembourg stellte ihm Wolowski die nahe liegende Frage: was denn die Menschen bewegen werde zu arbeiten und nicht müßig zu gehen, wenn sie nicht mehr Eigennutz und Sorge für die Familie zur Arbeit treiben. Er entgegnete: Wer in der Gesellschaftswirthschaft unfleißig ist, bestiehlt den Andern, ist ein Dieb, darum ehrlos, und umgekehrt der fleißige tüchtige Arbeiter — der doch nicht mehr, ja bei geringerem Bedürfniß weniger Bezahlung erhält — wird den Lohn des Soldaten auf dem Schlachtfelde haben, die Ehre. Das ist ein riesenhafter psychologischer Irrthum. Der Ursprung der Ehre beruht überall auf Gründen, die in der menschlichen Natur liegen, er kann nicht künstlich gemacht werden. Der Feldflüchtige im Heer, der Dieb werden überall als ehrlos gelten, dagegen der Arbeitsunlustige, Bequeme oder den Genialität nicht arbeiten läßt, werden nie für ehrlos gelten, namentlich nicht, wenn sich ein Faulpelz, wie Falstaff, in das Kleid des Humors steckt. Jenes braucht man nicht zu erstreben, dieses läßt sich nicht erreichen. Eben so liegt es in der menschlichen Natur, daß Tausende aus Ehre ohne anderen Lohn auf dem Schlachtfelde im erhebenden Moment ihr Leben hingeben. Aber es liegt nicht in der menschlichen Natur, daß Tausende aus Ehre ohne anderen Lohn ein ganzes Leben der Arbeitsamkeit und des Eifers in einer Fabrik führen. Weder die Leidenschaft für die Arbeit noch die Leidenschaft für die Ehre also sind Beweggründe, welche den gegenwärtigen, natürlichen der Selbsterhaltung und der Familiensicherung gleichkommen. Woher aber soll in der Socialwirthschaft der Antrieb kommen zu jenem angespannten und unausgesetzten Nachdenken und Versuchen für neue Entdeckungen und Vervollkommnung des Ge-

werbes, welche die Produktion auf die gegenwärtige Höhe gehoben haben und allein sie dem steigenden Bedürfniß des sich mehrenden Geschlechts gewachsen erhalten können? Und worauf gründet sich die Hoffnung, daß Ehre, Wetteifer, Intrigue die Menschen in der Socialwirthschaft nur zur Steigerung ihrer eigenen Thätigkeit und nicht auch wie in der gegenwärtigen Gesellschaft zur arglistigen Hemmung der Thätigkeit des Nächsten, um es ihm zuvorzuthun, treiben werde? und die Hoffnung, daß die wechselseitige Abhängigkeit von dem Fleiße des Andern blos Brüderlichkeit und nicht neidische mißtrauische Ueberwachung erzeugen werde? Die gleiche, ja gar die gesteigerte Produktion, welche man von der Socialwirthschaft erwartet, setzt darum voraus, daß in ihr die allgemeine Menschenliebe eine eben so mächtige Leidenschaft und Triebfeder sein werde, als gegenwärtig die Selbstliebe und die Liebe zu den Seinigen. Das liegt, ganz abgesehen von Wunderlichkeit oder Uebertreibung bei den Gründern der Systeme, in der Sache selbst. Denn außerdem müßte der Erfolg der Socialwirthschaft gerade das Entgegengesetzte sein von dem Bilde, das Fourier entwirft; die jetzt Compote genießen, würden auf trocken Brod gesetzt, und die Bewohner des Faubourg St. Germain müßten zuletzt in Lehmhütten vorlieb nehmen.

Auf der andern Seite nimmt der Socialismus dem einzelnen Menschen sein natürliches Vermögen, sich zu ernähren, läßt nicht zu, daß er seine Kräfte dafür anwende, und weist ihn als Ersatz lediglich an die Gesellschaft. Mit allem Vermögen der Nahrung ausgestattet, muß er daher verhungern, wenn sie ihn nicht ätzt. „Die Gesellschaft" heißt aber so viel, als die Vorsteher der Gesellschaft oder allenfalls die Majorität, welche die Vorsteher wählt. Diesen also wird er mit gebundenen Armen übergeben auf Lebenlassen oder Nichtlebenlassen. Wie nun, wenn diese ihre Schuldigkeit nicht thun, ungerecht, lieblos gegen ihn sind? und werden etwa in der Socialwirthschaft die Vorsteher keine Vorliebe haben gegen die, so ihnen schmeicheln, sie unterhalten, deren Manieren, deren Gesichtszüge ihnen besser gefallen, und umgekehrt? Klagt man nicht in allen Ländern, unter allen Verfassungen bei Vergebung der Aemter

oder der Orden über Gunst, Parteilichkeit, Mißgriffe? Und in einem Zustand der Gesellschaft, in welchem alle Menschen ihre ganze Existenz, ihr täglich Brod, ja selbst ihre tägliche Beschäftigung von Oben zugetheilt bekommen, gleichwie Aemter, erwartet man, werde das durchaus mit Gerechtigkeit, Wohlwollen und Umsicht geschehen und von allen mit Befriedigung aufgenommen werden? Die Socialwirthschaft ist also nur möglich unter zwei Voraussetzungen, einer reinen und leidenschaftlichen Menschenliebe bei den Theilnehmern und einer vollen und allgemein anerkannten Gerechtigkeit bei den Lenkern. Geben Sie mir diese beiden Voraussetzungen, so soll sofort aller Noth unserer Zustände abgeholfen sein, es bedarf dazu keiner Reform.

Das andere Hinderniß, an welchem die Socialwirthschaft scheitert, ist die Schranke der menschlichen Intelligenz.

Bis jetzt ist es die Natur, welche die große Bilanz zwischen Produktion und Konsumtion in jedem Volke und im ganzen menschlichen Geschlechte zieht und erhält. Sie thut das durch die gesetzmäßige Wechselwirkung von Nachfrage und Preis, von Absatz und Arbeit, und dadurch erhält auch der Wechsel, das beständige Oscilliren auf dem Gebiete des Bedürfnisses unmittelbar und sofort seinen Reflex und seine Befriedigung auf dem Gebiete der Produktion. Menschliche Intelligenz hat den Beruf, blos auf dem Grunde dieser großen Natureinrichtung im Einzelnen und meist nur negativ helfend einzugreifen. Sie soll in dem und jenem Lande Einfuhr oder Ausfuhr dieser oder jener Waare erschweren, die eine aufstrebende Industrie schützen und fördern, die andere, die keine Aussicht mehr hat, abzuleiten suchen. Aehnlich wie der Mensch den großen natürlichen Strömungen der Gewässer durch Kunst nachhilft durch Dämme, Kanäle, Rektificirung des Bettes, nicht den Lauf der Ströme selbst bestimmen kann. Nun unterfängt sich aber der Socialismus, der Natur ihr ganzes Geschäft abzunehmen, jene Bilanz von Konsumtion und Produktion allein durch menschliche Intelligenz zu erhalten. Er unternimmt es, das jährliche Budget für Bedürfniß und Deckung im Haushalte des ganzen Menschengeschlechts je nach allen einzelnen Familien im Voraus zu ent-

werfen und darnach systematisch die ganze Arbeitsthätigkeit einzurichten, Jedem sein täglich Geschäft dafür zuzuweisen. Nun würde das schon für den Augenblick, in welchem man das Bedürfniß konstatirt, nicht im Entferntesten zutreffen; vollends aber der unausgesetzte Wechsel, das Oscilliren des Bedürfnisses bliebe unbefriedigt, wenn es sich nicht mehr durch seine eigene unmittelbare Wirkung in Nachfrage und Absatz selbst geltend machte, sondern erst durch Anmeldung bei den Oberen und kommissarische Untersuchung ermittelt werden sollte, ob wirklich hier mehr Oel und Rappsbau, dort mehr Knöpfe, Scheeren, Wollzeuge bedurft werden.

Es ist dieses Unternehmen des Socialismus, den Naturwuchs der Volkswirthschaft zu beseitigen, etwas Aehnliches wie das Unternehmen des falschen Konstitutionalismus, den Naturwuchs der Verfassung zu beseitigen. Hier will man die Verfassung, dort die Volkswirthschaft rein aus Menschenverstand neu beginnen, rein aus Menschenverstand fortwährend erhalten. Was die Natur, was das Leben instinktmäßig gewirkt hat und fortwährend wirkt, soll ausgeschlossen sein; es soll hier die Verfassung, dort die Volkswirthschaft durch und durch nur das Werk der Kodifikation sein. Beides beruht auf der Verkehrtheit, daß der Mensch sich vermißt, selbst Schöpfer seines Zustandes zu sein, daß er im Herkulesstolz der Naturmacht des Atlas die Last abnehmen und selbst den Weltbau tragen will. Aber die schwachen Schultern sind der Last nicht gewachsen, und sie würden zusammenstürzen und zerschellen und ihn unter ihre Trümmer begraben.

Freilich, wenn man solche Fähigkeiten besitzt wie Fourier, dann mag es ein Leichtes sein, das Budget der Welt zu bestimmen. Er kennt, wie Sie wissen, die 810 Temperamente des vollen, die 408 des halben Charakters und weiß darnach, wie man die Arbeiter und die Esser und die Zöglinge allein richtig gruppirt, kennt alle Nuancen und findet darnach die richtige Abtheilung und Stufenfolge der Arbeiten. Er kennt alle Analogien der Natur, weiß, daß die Rose die Schamhaftigkeit, die Nelke die Liebe bedeutet, daß der Kopfbusch des Fasanen das Bild des eifersüchtigen Ehemannes, der Enterich das Bild des von seinem Weibe beherrschten Ehe-

manres ist, er kennt die zwölf Leidenschaften des Menschen und die Algebra derselben und zieht sie deshalb auf wie ein Uhrwerk, daß keine Minute fehlt, und bewirkt mit sicherer Berechnung die Vorsätze und Empfindungen der Menschen, selbst das Entzücken. Im Besitze einer solchen Meisterschaft mag man Gott das Regiment abnehmen und die Erhaltung des Menschengeschlechts selbst versorgen. Wenn man aber diese Meisterschaft Fouriers als Wahnwitz erkennt, so muß man den ganzen Plan der Socialwirthschaft als Unding erkennen, weil er ohne sie nicht auszuführen ist.

Der ganze Nachweis der Unausführbarkeit, wie er hier gegen Kommunismus und Socialismus gegeben wurde, kann in dieser Weise nicht gegen Proudhon gelten, da er ja die Wirthschaftsgemeinschaft verwirft. Aber auch sein Plan der Gleichheit der Arbeitsbedingungen und der Löhne ist nicht minder unausführbar, wenn gleich aus anderen Gründen. Das wird deutlich erhellen, wenn wir das Fundament, auf dem er beruht, näher prüfen. Dies ist nämlich, wie bereits bemerkt worden, eine neue nationalökonomische Lehre vom Werthe, die er mit großer Prätention von Wissenschaftlichkeit und Tiefsinn aufstellt.

Faktor aller Produkte sei nur die menschliche Arbeit. Der Grund und Boden sei nicht Faktor des Produktes, sondern nur Arbeitsinstrument, ähnlich wie Pflug und Schaufel. Desgleichen sei das Kapital nicht Faktor des Produktes, die Produktivität des Kapitals nur eine irrige Fiktion der bisherigen Nationalökonomie. Hieraus folge, daß es ungerecht ist, wenn der Arbeiter dem, der ihm den Boden oder das Kapital gewährt, fortwährend einen Antheil des Ertrages abgeben muß, da er ja auch dem Handwerker, der ihm die Schaufel macht, einen solchen nicht abgiebt. Demgemäß sei auch der Werth aller Produkte nur die menschliche Arbeit. Der Werth eines Produktes bestehe nicht in der Qualität desselben in sich und bestehe nicht in der Nachfrage, sondern blos in der Arbeit, die auf dasselbe verwendet worden. Es dürfe daher kein anderer Maßstab des Werthes gelten als die Zeit oder allenfalls die Anstrengung der Arbeit, die es gekostet; jedes andere Werthverhältniß sei ungerecht gegen den Arbeiter. Darum sei es die Auf-

gabe der Gesellschaft, den Preis aller Produkte und aller Leistungen nach diesem Maßstabe der Arbeitszeit fest zu konstituiren, damit nicht durch zufällige Schätzung nach der Qualität oder durch den Einfluß der Nachfrage ein anderer Werth sich festsetze zum Nachtheil des Arbeiters. Das führt eben zu jener Gleichheit der Löhne, daß die Tagesarbeit des Webers eben so gut bezahlt werden müsse als die Tagesarbeit des Schneiders, die des Bauern so gut als die des Notars, des Steinklopfers als der berühmten Sängerin, kurz daß der Arbeitstag den Arbeitstag bezahle.

Man muß Proudhon das Verdienst zugestehen, der Forderung der Arbeiterklasse auf gleichheitlichen Genuß ihren wissenschaftlichen Ausdruck gegeben, sie auf ihre nothwendige Voraussetzung gebracht zu haben. Nur wenn wirklich die Arbeit der einzige Faktor der Produkte und die Arbeitszeit das einzige Maß ihres Werthes ist, kann jene Forderung als gegründet gelten. Aber eben diese Voraussetzung erweist sich als gänzlich irrig.

Faktor der Produkte ist nicht blos die menschliche Arbeit, sondern auch und vor Allem die Natur. Der Boden ist nicht bloßes Arbeitsinstrument gleich Schaufel und Pflug, ist nicht ein der Frucht Aeußerliches, sondern Faktor der Frucht, ja so wesentlicher Faktor derselben, daß er Früchte producirt ohne menschliche Arbeit (alle, die wild wachsen), nie aber der Mensch Früchte producirt ohne ihn. Eben so das Kapital, d. i. die angehäufte Ersparniß früherer Produktion, die Vorräthe von Leder, Wolle, Seide, die nun zu neuer Arbeit verwendet werden, — oder die Münze, die ja nur solche Vorräthe als ihr Tauschwerth darstellt, — ist gleichfalls Faktor des neuen Produktes, in Wirklichkeit, nicht blos durch Fiktion. Haben etwa die Schuhe blos die Händebewegung des Schusters und nicht vor Allem das Leder zu ihrem Faktor?

So beruht denn auch der Werth überall und nothwendig auf dem Produkt selbst und an sich, nicht auf der in dasselbe verwendeten Zeit.

Er beruht vor Allem auf der Qualität des Stoffes. Johannisberger Wein und Spandauer Wein haben dieselbe Arbeitszeit gekostet, sollen sie gleichen Preis haben? Sodann beruht der Werth

auf der Qualität (Güte) der Arbeit, nicht auf der Arbeitszeit. Eine Kremoneser Violine und die Violine des nächsten besten Geigenmachers haben vielleicht dieselbe Arbeitszeit erfordert, sollen sie deshalb gleichen Preis haben? Wenn ein berühmter Arzt, der in schweren Fällen zum Konsilium gerufen wird, ein Recept verschreibt, braucht er nicht ein Zwanzigstel so viel Zeit und Mühe als der Apothekergehülfe, der durch Reiben und Stoßen und sorgliches Abwägen das Medikament bereitet; soll nun der berühmte Arzt für sein Konsilium nur den zwanzigsten Theil dessen erhalten, was dem Apothekergehülfen gebührt? Soll Marschall Turenne dieselbe Tageslöhnung bekommen wie jeder Füsilier. Es giebt keine anschaulichere Darstellung der Proudhonschen Lehre vom Werthe als jene bekannte Anekdote:

Ein Bauer läßt sich vom Wundarzt einen Zahn ausnehmen; die Operation geht trefflich und im Nu von Statten und der Wundarzt verlangt als Bezahlung die gewöhnliche Taxe. Da bricht der Bauer in Entrüstung aus: „Wie! Ihr Vorgänger hat mir auch einmal einen Zahn ausgenommen, der zog und riß eine ganze Stunde lang an mir herum und verlangte auch nicht mehr als Sie, der Sie im Augenblick und fast, ohne daß ich es merkte, fertig waren!"

Dieser Bauer war ein Nationalökonom aus der Proudhon'schen Schule, er bemaß den Werth der Leistung nach Arbeitszeit und Arbeitsmühe.

Ich habe schon bemerkt, daß solche Lehre von der Gleichheit der Löhne der wissenschaftliche Ausdruck ist für den Sinn des Proletariats. Allein nicht blos die Proletarier, auch die Stümper in allen Fächern sind geborene Proudhonianer. Jeder Stümper von Geigenmacher wird gern sagen: ich brauche eben so viele Zeit als der Kremoneser Meister; man nehme mir also meine Geigen zu demselben Preise ab, den jene haben. Jeder Stümper von Wundarzt wird sagen: ich brauche zehnmal so lange zu einer Operation als Dieffenbach, man zahle mir also auch zehnmal so viel als ihm.

Nun meint freilich Proudhon: diese grelle Verschiedenheit der Talente sei selbst nur eine Krankheit unseres Zustandes. Von Natur seien die Talente nur in der Art, nicht aber im Grade verschieden;

die Theilung der Arbeit und die Versumpfung der größeren Menge habe diese quantitative Verschiedenheit bewirkt. Allein einmal läßt sich die Theilung der Arbeit, so lange es überhaupt Arbeit giebt, nicht entbehren (wie Proudhon selbst nicht leugnet). Sodann tritt ja selbst in der ersten einfachsten Zeit des menschlichen Geschlechts der Unterschied der Gaben auch dem Grade nach so bedeutend hervor als jetzt — der Krieg, die Dichtung, ja selbst die Industrie haben schon dort ihre Heroen —, und er findet sich bei uns auch ohne Theilung der Arbeit bei völlig gleicher Ausbildung. Hunderte von Studirenden erhalten dieselbe chirurgische Ausbildung und werden doch kein Dieffenbach; Hunderte von Sekondelieutenants erhalten dieselbe militairische Ausbildung und werden doch kein Turenne.

Der tiefere Grund dieser Lehre aber ist, daß im menschlichen Zustande blos das Werk des Menschen Faktor sei und nicht die Gabe der Natur, die Gabe Gottes. Denn die Trefflichkeit des Stoffes, des Johannisberger Weines, das ist Gabe der Natur, und das Talent, von dem die Güte der Arbeit kommt, die Meisterschaft eines Dieffenbach, Raphael, Newton, Turenne, ist Gabe der Natur.

Die Wahrheit ist aber das Umgekehrte von Proudhons Voraussetzung. Aller Werth beruht auf dem Produkte selbst, d. i. der Brauchbarkeit, dem Nutzen, der Tugend, die es an sich hat. Wir zahlen Johannisberger Wein theurer, weil er uns angenehmer schmeckt, die Kremoneser Geige theurer, weil sie schöneren Ton hat, die rasche Operation theurer, weil sie weniger schmerzt. Diese Brauchbarkeit oder Tugend des Produktes (oder der Leistung) ist bis zu gewissem Grade selbst wieder abhängig von Umständen, und darnach unterscheidet sich der absolute und der relative Werth. Sie richtet sich nämlich nach dem Bedürfniß: bei der französischen Armee auf dem Rückzuge von Moskau mag Limonade und Eis geringen Werth und Pelzwerk hohen Werth gehabt haben, umgekehrt bei dem Feldzuge in Aegypten. Sie richtet sich nach der Seltenheit; denn es ist ein allgemeines Gesetz der Natur nicht zwar, daß das Seltene das Beste, wohl aber, daß das Beste selten ist: die Heiligen, die Genie's, die Edelsteine, die kostbaren Weine sind nicht

das Gewöhnliche und Allgemeine. Sie richtet sich endlich nach der individuellen Neigung, daher der Meinung, der Mode. Alles das zusammen, der absolute und relative Werth, giebt sich kund in der Nachfrage; und deswegen muß nach Naturgesetz der Preis abhängen von der Nachfrage; und es ist die Vernichtung dieses fundamentalen Naturgesetzes, auf welche Proudhon seinen Plan der Gesellschaft gründet.

Eben deshalb aber ist er auch nicht ausführbar.

Ich möchte einen Zustand der Gesellschaft sehen, in welchem Johannisberger und Spandauer Wein gleichen Preis hätten. Diesen würde Niemand nehmen, um jenen gäbe es Mord und Todtschlag. Ich möchte einen Zustand der Gesellschaft sehen, in welchem die chirurgischen Operationen nach der Zeit bezahlt würden, Dieffenbach am wenigsten bekäme, wehe da den armen Patienten! Die Gleichheit der Löhne nach der Arbeitszeit vernichtet eben so gut alle Triebfedern der Produktion, wie die Wirthschaftsgemeinschaft. Was ist noch für ein Antrieb, *gut* zu arbeiten, wenn bei dem Preise nur danach gefragt wird, wie *lange* man gearbeitet. Wohl geben bei den geistigen Berufsarbeiten die moralischen Triebfedern einen Ersatz, aber nicht hinreichend für die ganze Gesellschaft, und sie geben gar keinen für die ganze materielle Produktion. Epaminondas, der, wenn sein Rock beim Walker war, zu Hause bleiben mußte, weil er keinen andern besaß, ist auch unter Feldherren eine nicht häufige Erscheinung. Aber wo sollen die Epaminondas der Spiegel-, Tabak-, Kattunfabrikation herkommen?

Aber es ist die Gleichheit der Löhne nach der Arbeitszeit, ganz abgesehen davon, ob man die Gesellschaft auf sie gründen kann, an sich gar nicht herstellbar. Denn nimmt man die Arbeitszeit des *Individuums* zum Maßstab, wie viel der A., der H. wirklich Zeit aufgewendet haben, so ist die Folge, daß Waaren der gleichen Sorte jede einen andern Preis hat, je nach dem zufälligen Zeitaufwand der Arbeiter, ja daß überall die Waare, die der langsame Anfänger gefertigt, theurer bezahlt werden muß als die des Meisters; und wer will ermitteln, wie viel Zeit der bestimmte Arbeiter jedesmal gebraucht hat! Nimmt man den allgemeinen durchschnitt-

lichen Arbeitsaufwand zum Maßstab, so ist damit schon wieder grundsätzlich die Ungleichheit der Löhne gesetzt, da der eine Mensch mehr, der andere weniger als jene Durchschnittszeit bedarf. So z. B. eine bestimmte Sorte Cigarren kostet zwei Thaler, weil sie durchschnittlich vier Tage Arbeit erfordert. Nun braucht aber der schwerfällige Arbeiter A. dazu sechs Tage, der geschickte Arbeiter H. macht sie in zwei Tagen fertig. Dieser verdient also in einem Tage so viel als jener in dreien, und siehe da, der Arbeitstag zahlt nicht mehr den Arbeitstag, der H. wird einen Tag müssig gehen, sich am Anblick des emsigen A. ergötzen und dennoch noch einmal so gut leben als er, — der Unterschied von bourgeois und Proletarier ist fertig trotz der Konstituirung der Werthe.

Ja noch mehr: wie will man nur die Arbeits*zeit* ermitteln? Man muß doch nicht allein die Zeit in Rechnung bringen, innerhalb deren das Produkt oder die Leistung zu Stande kommt, sondern auch die Zeit, welche die Vorbereitung, sowohl die Herbeischaffung des Materials als die Erlangung der Fertigkeit für die Produktion erforderte. Will man dem Uhrmacher oder dem Arzt nur für die Zeit, in der er die Uhr macht oder das Recept verschreibt, bezahlen, ähnlich wie den Gassenkehrer, und nicht auch für die Zeit, seine Kunst zu erlernen? Wie läßt sich aber diese Zeit der Vorbereitung bei irgend geistigeren Leistungen berechnen? Soll Herr Proudhon nur für die Zeit, die er auf Abfassung seines Buchs „was ist Eigenthum?" verwendete, Lohn erhalten und nicht auch für die Zeit, die er sein ganzes Leben lang auf die Studien und das Nachdenken verwendete, um ein so außerordentliches Buch schreiben zu können? Und wie viel war die Zeit; wird Herr Proudhon es uns anzugeben vermögen?

Was Proudhon den Kommunisten und Socialisten mit Recht vorwirft, daß ihr Gesellschaftsplan ein Utopien sei, gilt darnach in völlig gleichem Maße auch von seinem eigenen Plan.

Verlohnte es der Mühe, solche Ungereimtheiten so gründlich zu widerlegen? An sich gewiß nicht. Aber ist die Reform der Gesellschaft, welche uns auf diese Ungereimtheiten führt, nicht die Losung einer zahlreichen Partei, einer ganzen Menschenmasse, und

gelten diejenigen, welche diese Ungereimtheiten durchführten, nicht als Männer von besonderem Talent, ihre Werke als bedeutsam? Ueberdies aber hat ihre Prüfung noch das tiefere Interesse, daß sich in diesen Verkehrtheiten sowohl der Grundirrthum der Revolution als die entgegengesetzte Wahrheit in so großen klaren Zügen herausstellt.

Neunzehnte Vorlesung.

Meine Herren!

Vom Standpunkte des Rechts zeigt sich das socialistische System als die äußerste Ungerechtigkeit und als ein solches, welches das Urrecht des Menschen nicht wiederherstellt, sondern vielmehr vernichtet. Es vernichtet das Eigenthum und die Freiheit der Person, ja folgeweise auch das Band der Familie.

Die Aufhebung des Eigenthums ist der Stempel des Socialismus, denn was er im günstigsten Fall noch übrig läßt, ist, wie gezeigt worden, nur eine höhere Genußaktie, aber nicht Eigenthum, nicht unmittelbares, ausschließliches, verfügbares Recht über eine bestimmte Sache. Der oberste Lehrsatz, den er thatsächlich verkündet, ist die grundsätzliche Verdammung des Sondereigenthums. Die eigentlichen Gründer desselben, wie Babeuf, Fourier, setzen diesen Lehrsatz gewissermaßen als in jedes Menschen Brust geschrieben voraus. Erst Spätere haben die Nachweisung desselben übernommen, manche wie Considerant in eingeschränkter Weise, vollständig und bis zum Aeußersten — Proudhon.

Considerant argumentirt also: auf den Grund und Boden, diesen Stamm alles Eigenthums, da er eine Gabe der Natur ist, haben alle Menschen gleichen Anspruch, kann daher Niemand ein Eigenthum erwerben, und mögen deshalb die jetzigen Besitzlosen von den Besitzern ihren Antheil herausfordern. Allein, was Produkt der Arbeit der Menschen ist, wird auch sein Eigenthum. Der höhere Werth des jetzigen cultivirten Bodens vor dem ursprünglichen Zustand desselben ist aber ein Produkt der Arbeit der jetzigen Besitzer

und ihrer Vorfahren, hiervon können deshalb die jetzigen Besitzlosen keinen Antheil fordern. So entsteht die Enge: Vorenthaltung des Antheils an Grund und Boden, wie ihn die Natur geschaffen, ist widerrechtlich gegen die Besitzlosen, Herausgabe dieses Antheils in seiner jetzigen kultivirten Gestalt ist widerrechtlich gegen die Besitzer. Die Ausgleichung ist die, daß die Besitzer ihren Grund und Boden behalten, aber dafür den Besitzlosen die Garantie der Arbeit gewähren, d. h. statt des Antheils am Boden selbst ihnen die Ernährung gegen Arbeit gewähren, wie sie dieselbe auch dort nur durch Arbeit, durch Jagd, Früchtesammeln gehabt haben würden. Also eine halbe Leugnung des Eigenthums — kein Eigenthum an Naturobjekten, aber Eigenthum am Produkte der Arbeit — und, wie alles Halbe, in sich selbst widersprechend. Wenn es richtig ist, daß am Naturobjekt Niemand etwas voraus haben darf, so kann den jetzigen Besitzern auch nicht der Vortheil unentgeldlich zugestanden werden, daß sie so lange ein Arbeitsobjekt, gleichsam einen Vorschuß aus der allemeinen Kreditkasse der Natur, unentgeldlich hatten, und die jetzigen Besitzlosen das nicht hatten. Mit welchem Recht waren die aristokratischen Familien des Landes, ja waren die Bauern durch Jahrhunderte in der Lage, durch Wertherhöhung des Bodens Eigenthum zu erwerben, während die übrigen hiervon ausgeschlossen waren? Und wenn es richtig ist, daß das Produkt der eigenen Arbeit Eigenthum wird, und selbst das Naturobjekt, den Boden, nach sich ins Eigenthum zieht, so können doch wenigstens diejenigen unter den Besitzlosen gar keinen Anspruch machen, die selbst oder deren Vorfahren ihren Antheil am Grund und Boden wirklich hatten und ihn durch Verschwendung, d. h. zuletzt durch Abtretung gegen die Arbeitsprodukte ihrer Mitbürger verloren; — sollen sie zum zweiten Mal den Kaufpreis erhalten? Endlich, wie kann die Garantie der Arbeit ein Ersatz sein für Bodenantheil mit seiner sichereren, reicheren Ernährung und seiner freieren Stellung? —

In sich übereinstimmend ist daher nur die Theorie, welche vollständig alles Eigenthum leugnet, auch am Produkte der eigenen Arbeit, auch an diesem keinen anderen Anspruch bestehen läßt als den, es zu verzehren oder wieder als Stoff zu bearbeiten (bezüg-

lich als Kapital in die Gesellschaft einzuwerfen). Diese vollständige Leugnung des Eigenthums vertritt Proudhon. Das ist seine fameuse Ausführung: „was ist Eigenthum? das Eigenthum ist der Diebstahl!" Auf diesem Punkte liegt die letzte Entscheidung zwischen der bestehenden Gesellschaft und dem Socialismus. Ist das Eigenthum in der Gerechtigkeit begründet, so ist der Socialismus trotz aller seiner Verheißung von Glück und Reichthum ein unerhörter Frevel; ist das Eigenthum in der Gerechtigkeit nicht begründet, so ist die bestehende Gesellschaft ein fortgesetzter Raub der Besitzer an den Besitzlosen.

Der Beweis, den Proudhon gegen das Eigenthum führt, ist nun ein staunenswerthes Kunststück. Er untersucht nämlich gar nicht die Idee des Eigenthums selbst, sondern er untersucht nur die verschiedenen Erwerbtitel des Eigenthums und zeigt, daß aus ihnen Eigenthum nicht folge:

Eigenthum folgt nicht aus der Okkupation, denn die Willkür, daß Jemand eine Sache in Besitz nimmt, giebt ihm noch kein Recht. Jedenfalls könnte die Okkupation sich nicht weiter erstrecken als im Theater, wo Jeder nur so viel Platz okkupiren darf, als er für seine Person bedarf und für seine Person einnimmt.

Eigenthum folgt nicht aus der Bearbeitung, denn die Bearbeitung setzt ein Recht an der Sache voraus, wenn sie erlaubter Weise geschehen soll, und sie erschafft auch nur einen höheren Werth des Gegenstandes, sie erschafft nicht den Gegenstand selbst.

Eigenthum folgt nicht aus dem positiven Gesetz, denn dieses kann nicht festsetzen, was an sich der Vernunft und Gerechtigkeit nicht entspricht.

Also ist Eigenthum aus keinem Titel zu begründen, mithin ist es unrechtmäßig, ist Vorenthaltung gegen den gleichen Anspruch der Uebrigen, ist Diebstahl.

Eben so hätte Proudhon deduciren können: aus keinem Titel läßt sich das Königthum beweisen, nicht aus Eroberung, denn diese ist Gewalt und Unrecht, nicht aus Abstammung, denn wir stammen alle ab und sind doch keine Könige, nicht aus Wahl und Vertrag des Volkes, denn über seine Freiheit kann das Volk nicht verfügen,

folglich darf das Königthum nicht sein. Desgleichen: aus keinem Titel läßt sich die Ehe (die Monogamie) beweisen; nicht aus Vertrag, denn einen Vertrag können beide Theile eben so gut zugleich mit noch vielen anderen, als unter sich ausschließlich abschließen; nicht aus Naturgesetz, denn die Thiere haben keine Ehe — folglich darf die Ehe nicht sein.

Solche Beweisführung heißt nach einem gemeinen Sprichwort: das Pferd beim Schweife aufzäumen. Die Erwerbtitel sind nicht der Grund des Eigenthums, sondern das Eigenthum ist der Grund seiner Erwerbtitel. Es wäre allerdings thöricht, zu sagen: weil der Mensch von einer Sache Besitz ergreifen, sie bearbeiten kann, und diese Handlungen ihrer eigenen Natur nach ein ausschließliches Recht begründen, so muß es Eigenthum geben, — dies allein widerlegt Proudhon, und da hat er leichten Beweis. Sondern Okkupation, Bearbeitung, Ersitzung, alles das sind Erwerbgründe des Eigenthums nur unter der Voraussetzung, daß ohne das und vorher schon die Nothwendigkeit und Gerechtigkeit des Eigenthums feststeht. Wenn nicht der Grund und Boden und das Wild u. s. w. aus anderen Gründen nach der Naturordnung zu Eigenthum bestimmt wären, so würde die Okkupation so wenig Eigenthum an ihnen begründen als an einem Platze im Theater oder am Gestade des Meeres, an einem Platze für Auswerfung der Fischernetze. Die letzte und allein entscheidende Frage ist deshalb die: ob das Eigenthum an sich ein Postulat der menschlichen Natur und des menschlichen Gemeinzustandes sei, und diese Frage, auf die es allein ankommt, läßt Proudhon ganz ununtersucht.

Das Eigenthum ist aber wirklich ein Postulat der menschlichen Natur und des menschlichen Gemeinzustandes, weil es die nothwendige Unterlage und Bedingung für die *volle Persönlichkeit* des Menschen, die Unterlage seiner ganzen gesitteten Existenz ist. Der Mensch bedarf des Eigenthums für seine Selbständigkeit, für die Offenbarung seiner Individualität, für die Erfüllung seiner individuellen Pflichten.

Die Selbständigkeit des Menschen erfordert, daß er die Mittel seines Daseins als eigene habe, die er durch seine That, wenn auch

nicht ursprünglich erworben, so doch sich bewahrt hat, und über die er allein verfügt und der Verfügung für alle Zukunft sicher ist, daß er nicht gleich dem Pferde und dem Ochsen täglich zur Arbeit geleitet und dann dafür gefüttert werde durch eine Macht außer ihm, wäre es auch die Gesellschaft.

Die Offenbarung der Individualität des Menschen erfordert die freie Einrichtung seiner Lebensweise, die nur auf Grund des Eigenthums möglich ist. In Art und Maß, wie Jemand Eigenthum erwirbt und verwendet, thut sich sein inneres Wesen kund. Ob ein Mensch seine Thätigkeit mehr auf Erwerb und Gewinn richtet oder auf geistige Zwecke und Kontemplation, wie viel er für sinnlichen Genuß, für Pracht, für feinen Geschmack und Kunst, für Gemeinnützigkeit, Gastlichkeit, Wohlthätigkeit verwendet — alles das zusammen ist das Bild des Menschen. Darum, wenn man Eigenthum aufhebt, ist dem menschlichen Geist zum großen Theil der Stoff genommen, welchem er sein ureigenes Gepräge aufdrücken soll, ähnlich wie wenn man dem Künstler die Masse nimmt, in die er seine Konception einbildet.

Die Erfüllung der individuellen Pflichten erfordert auch individuelle, zuständige Mittel. Der Mensch hat Pflichten, die blos die seinigen sind, nicht zugleich die Anderer, nicht die gemeinsamen Aller, Pflichten gegen Freunde, Wohlthäter, vor Allem aber die Pflichten gegen seine Familie. Darum muß er auch Mittel haben, die blos die seinigen sind, nicht die gemeinsamen Aller, damit er durch ihren Erwerb und Gebrauch diese Pflichten erfülle — das ist Eigenthum und Erbrecht.

Hierin liegt gerade die sittliche Weihe des menschlichen Verhältnisses zu den Gütern der Erde, daß sie uns die selbständige und ihrer selbst sichere Existenz gewähren, daß sich in ihrem Gebrauch unser innerster Charakter bethätigt, daß sie das Mittel sind für das Familienband und die Familienliebe. Diese Weihe tilgt der Socialismus durch die Aufhebung des gesonderten Eigenthums. Da ist keine Selbständigkeit und kein Bewußtsein der Selbständigkeit mehr, der Mensch hängt mit seinem täglichen Brod von der Gesellschaft ab, da ist kein Haushalt mehr nach eigenem Plan und

Gemüth, die Gesellschaft bestimmt ihn, da ist keine Sorge mehr für Weib und Kind, die Gesellschaft sorgt für sie. Damit hat denn aber auch der ganze Gütererwerb keine andere Bedeutung mehr als den merkantilischen Gewinn, und die ganze Güteraufzehrung keine andere Bedeutung mehr als den sinnlichen Genuß. Das ist auch der Sinn der Socialisten. Ein Beispiel zeigt das deutlich. Die Sparkassen betrachten wir als eine Einrichtung von tiefer, sittlicher Bedeutung. Der Aermere legt hier sein Geld ein, um als ein vernünftiges Wesen sich seine Zukunft zu sichern, und noch mehr, um für seine Familie zu sorgen. Dagegen die Socialisten in Frankreich sind ergrimmt über die Sparkassen, weil sie der Arbeit (den Werkstätten) Kapital entziehen. Jene sittliche Rücksicht ist für sie nicht vorhanden, sie haben blos merkantilische Berechnung*).

Also ist Eigenthum wirklich die Unterlage der vollen Persönlichkeit, der ganzen gesitteten Existenz des Menschen; es verhält sich zur Religion und Sitte des Menschen gleichwie der Leib zur Seele, ist für sie Träger der Erhaltung und Werkzeug der Bethätigung. Darum muß gesondertes, ausschließliches Eigenthum bestehen und selbstbegründetes Eigenthum, d. h. das jeder Mensch durch seine That erwirbt oder wenigstens durch seine That erhält, mehrt oder mindert und eben damit ungleiches Eigenthum. Das gehört zur sittlichen Lebensordnung der Gesellschaft, und die Aufhebung des Eigenthums ist nicht blos ein Raub an den jetzigen Besitzern, sondern an allen künftigen Geschlechtern.

Umgekehrt ist die dem Eigenthum entgegengesetzte Ordnung — wie sich hiernach schon von selbst versteht — nicht aus der Gerechtigkeit zu begründen: weder die kommunistisch-socialistische Ordnung der Güter- oder Wirthschaftsgemeinschaft, noch die Ordnung Proudhons, daß Sonderbesitz blos als Arbeitsobjekt bestehe und der Besitzer seine Rente als Arbeitslohn beziehe. Solche Ordnung folgt nicht aus den angeblichen Forderungen des Rechts, aus welchen

*) Daß die ersten Christen nicht, wie häufig angenommen wird, in Gütergemeinschaft gelebt haben, ist nachgewiesen in meiner Philosophie des Rechts.

sie Proudhon herleitet: der Gewährung von Eigenthum an alle Menschen — der Solidarität der Ernährung — der Gleichheit der Arbeitsbedingungen.

Die Forderung, allen Menschen Eigenthum zu gewähren, hat allerdings einigen Schein. Proudhon kann uns repliciren: wenn ihr aus dem Beruf des Menschen (dem Wesen der Persönlichkeit) Eigenthum herleitet, so folgt, daß jeder Mensch Eigenthum haben muß, und kann das jetzige exklusive Eigenthum nicht bestehen. „Wann wird auf den mythologischen Eigenthümer der authentische Eigenthümer folgen? wann werden durch Zerstörung des Eigenthums alle Menschen Eigenthümer?" Allein gerade das exklusive Eigenthum, und kein anderes, haben wir aus dem Berufe des Menschen hergeleitet, und sagt diese Replik nichts anderes als: weil es Beruf des Menschen ist, daß alle Menschen Eigenthum haben müssen, so darf gar kein Mensch Eigenthum haben. Und gerade das Eigenthum, das durch die eigene That des Menschen erhalten oder verloren wird, haben wir aus dem Beruf des Menschen hergeleitet, und damit ist unabwendbar die Möglichkeit gegeben, daß Menschen kein genügendes Eigenthum haben (völlig eigenthumslos ist auch im jetzigen Zustande Niemand), in Folge ihrer Thaten und des Schicksals ihrer Thaten. Es ist merkwürdig, daß Proudhon, der so lebhaft durchdrungen ist von der Nothwendigkeit des gesonderten Besitzes und der gesonderten Wirthschaft, im Gegensatze des Kommunismus und Socialismus dennoch das Eigenthum verwirft. Das macht, er erkennt nur die Freiheit und die Absonderung als Motiv gegen die Güter- und Wirthschaftsgemeinschaft und übersieht das viel tiefere Motiv: die Sicherheit und die Dauer des Besitzes und den auf sie gegründeten Lebensplan und die Sorge für die Zukunft der Familie.

Die Solidarität der Ernährung unter den Menschen ist kein Gegensatz gegen das Eigenthum, vielmehr kann sie selbst nur auf dem Grunde der Eigenthumsinstitution bestehen. Die Solidarität der Ernährung ist der eine Pol der Gesellschaft, die Unantastbarkeit jedes individuellen Eigenthums ist der andere Pol. Die vollständige Lösung, die Einheit unter beiden, ist eben die vollkommene

Volkswirthschaft, die jedoch auch sittliche Vollkommenheit der Menschen — allgemeinen Arbeitsfleiß und allgemeine Familienzucht — voraussetzt. Bevor diese gekommen — und auf Erden wird sie nicht kommen —, kann diese Lösung nur annähernd erfolgen, und es ist die Aufgabe, ein System zu finden, das sie vollständig löste, schon von vorn herein Unsinn.

Die Gleichheit der Arbeitsbedingungen, daß Jeder Grund und Boden und Kapital (Vorräthe) und Instrumente habe für seine Arbeit, ja gar Jeder dessen so viel habe als der Andere, ist keine Forderung der Gerechtigkeit. Eben so wenig als die Gleichheit der Güter eine solche Forderung ist. Darnach könnte Jeder, der sich nach langjähriger Trägheit zu arbeiten entschließt, von denen, die den Boden kultivirt, Vorräthe gesammelt, Instrumente verfertigt, seinen Antheil an allem dem fordern, damit er unter gleichen Bedingungen mit ihnen arbeite. Umgekehrt, der viele Jahre gearbeitet, darf nun nicht etliche Jahre ausruhen, indem er den wohlerhaltenen Acker dem bisherigen Müssiggänger gegen Pacht zu bearbeiten giebt, sondern wenn er selbst nicht mehr die Hände rührt, geht der Acker sofort an diesen über. Wenn Proudhon es gerecht findet, daß, der fleißig arbeitet, viel Lohn erhalte, und umgekehrt, so muß er schon aus diesem Grunde die Gleichheit der Arbeitsbedingungen fallen lassen, denn der bisherige größere oder geringere Fleiß und bisherige größere oder geringere Lohn bewirkt nothwendig Verschiedenheit des Besitzes, des Kapitals, daher Verschiedenheit der Bedingungen, mit denen jetzt die Arbeit unternommen wird. Allein die Ungleichheit der Arbeitsbedingungen hat einen noch ganz anderen Grund als die Ungleichheit der bisherigen Arbeit. Denn es fällt dem Menschen von Rechts wegen Eigenthum zu, auch ohne Vermögen erzeugende Arbeit, kraft höherer sittlicher Stellung, so dem Könige, dem Helden, dem Priester, und kömmt ihm Eigenthum zu durch Glück und Priorität — und dies insbesondere führt zu dem Centrum der Frage.

Im Letzten nämlich ruht die Eigenthumsfrage eben so wie die politische Frage auf dem religiösen Grunde. Die Leugnung des Eigenthums im socialistischen Sinn ist nichts anderes, als daß man

die menschliche Arbeit allein als Rechtsgrund gelten läßt, und nicht auch die Gabe Gottes, die er jedem einzelnen Menschen bescheidet, eben so wie die Leugnung des Königthums nichts anderes ist, als daß man allein den menschlichen Willen, Wahl und Uebertragung, und nicht die Fügung Gottes als Grund von Autorität und Gewalt anerkennt. Aller menschliche Zustand beruht aber an erster Stelle und als Fundament alles Anderen auf Gottes Fügung und Zutheilung. Es ist Gottes Fügung, daß ich der Sohn meines Vaters bin, und nicht umgekehrt, also ich ihm Pietät schulde, nicht er mir. Es ist Gottes Fügung, daß das Haus Habsburg auf dem ungarischen Thron sitzt, nicht das Haus Kossuth. Es ist Gottes Gabe, daß ein Goethe, Dieffenbach leisten, was kein Mensch außer ihnen vermag, und ihre Arbeit einen Werth hat, größer als die von hundert Menschen zusammengenommen, daß der Kehlkopf einer Jenny Lind ein Kapital ist. Es ist Gottes Gabe, daß der A. und B. früher geboren sind als der X. und Y. und fruchtbares Land einnahmen vor jenen. Diese Gabe Gottes mit der Wurzel aus dem geselligen Zustande auszureißen, daß der gesellige Zustand keinen Faktor mehr habe als blos den Menschen selbst, seine That und Arbeit, das ist die innerste Triebfeder der socialistischen Rechtsansicht. Daraus kömmt die Lehre Considerants, daß am Grund und Boden niemals Eigenthum bestehen könne, weil der Mensch ihn nicht gemacht; daraus die Bestreitung des Erbrechts, das Jemandem ein Vermögen zuwendet als Gabe und Fügung, nicht als Werk seiner Arbeit; daraus endlich in erschöpfender Weise die Lehre Proudhons von der Gleichheit der Arbeitsbedingungen und der Arbeitslöhne, von der Vertilgung der Priorität der Okkupation und der Superiorität des Talents. Dies ist der schärfste Ausdruck für die vollständige Nichtanerkennung alles dessen, was Gottes Fügung und Gottes Gabe ist. Daß der A. und B. früher geboren, früher in den Besitz des Landes gekommen, darf ihnen keinen Vorzug geben, sondern in jedem Moment, daß wieder ein Mensch geboren wird oder zur Arbeitsreihe kommt, muß aufs Neue der Boden getheilt werden. Niemand soll einen Vortheil davon haben, daß er zuerst in die Lage kam, vom Lande Besitz zu nehmen. Niemand

soll eine Sache als die ihm beschiedene Gabe, als Eigenthum, sondern nur als Arbeitsobjekt haben, ihre Rente als Arbeitslohn, der Boden soll nur Arbeitsinstrument sein, nicht der Spender aller Früchte. Niemand soll von einem Talente, einer Gabe, die er empfangen, einen Vortheil haben. Daß Goethe und Kepler und Jenny Lind eine Gabe von Gott haben, darf ihnen keinen Vorzug vor den Anderen geben. Tilgt man also Alles das, was dem Menschen von Gott beschieden ist, und läßt nichts mehr gelten, außer was rein sein eigenes Werk ist, so bleibt ihm nichts mehr übrig als blos die Zeit der Arbeit, die Jeder aufwendet. Das ist denn die Gleichheit der Arbeitsbedingungen und der Arbeitslöhne. Das heißt also, weg mit der Macht Gottes aus unserem Zustande, wir allein wollen seine Ursache sein! Folgerichtig müßte dann aber nicht blos innerhalb einer Nation das Eigenthum aufgehoben werden, sondern auch unter den Nationen gegeneinander. Die Grönländer wären dann vollberechtigt, zu sagen: die Priorität der Okkupation kann dem französischen Volk keinen Vorzug geben für den französischen Boden. Warum sollen wir in unwirthliches Klima und Land zurückgedrängt sein? Wir wollen gleichfalls an den Ufern der „prächtig strömenden Loire" wohnen; wir fordern unseren Antheil am französischen Boden.

Darum hat das Eigenthum eine religiöse Sanktion so gut als das Königthum. Der Mensch muß es für sich als Gottes Gabe empfangen, am Nächsten als Gottes Bescheidung achten. Die Achtung des Eigenthums ist solidarisch mit der Achtung vor der Obrigkeit, ja zuletzt der Achtung vor Gott selbst, von dem es herrührt. Darum ohne Christenthum nicht blos kein Königthum, sondern auch kein Eigenthum. So völlig unausführbar nun die Versuche und Plane des Socialismus sind, weil gegen Gottes Ordnung nichts aufkommen kann, so beweisen sie doch die traurige Thatsache, daß in der Volksmasse Frankreichs die Achtung vor dem Eigenthum verschwunden ist, eben so wie die Achtung vor der Obrigkeit und vor Gott. Was die Volksmasse an diesen wahnwitzigen Plänen so anzieht, ist eben nicht ihr eigener Gehalt, sondern nur die Verneinung: die Aufhebung des Eigenthums. Gerade so ist das demo-

kratische System Rousseau's eine Unmöglichkeit, man nimmt aber aus ihm die Verneinung: die Nichtanerkennung der Obrigkeit. Und ist das pantheistische System Hegels eine Undenkbarkeit, eine Ungereimtheit, man nimmt aber aus ihm die Verneinung: die Leugnung des persönlichen Gottes und der Auferstehung des Menschen. Das ist die Wirkung der pantheistischen, demokratischen, socialistischen Lehren auf die Masse. Sie können keinen Glauben, keine Gesinnung und keinen Zustand gründen, aber sie zerstören die wahre Gesinnung, den wohlbegründeten Zustand. Die Achtung vor dem Eigenthum ist nun ein Maß der Volksgesinnung, ihr Verlust das letzte Stadium des Verlustes jener tiefern Güter. Das Eigenthum ist unter diesen wahrlich nicht das heiligere, aber es ist doch das greifbarste und deswegen das letzte, das fällt, und sein Fall das Merkzeichen der vollständigen Entsittlichung. Die Männer von 1789 erfüllte nicht mehr die Scheu vor der Heiligkeit der Obrigkeit und der Heiligkeit des lebendigen Gottes, aber das Eigenthum war ihnen noch heilig. Sie konnten darum nicht in den Schlamm herabsinken, wie die jetzigen Führer der rothen Republik.

Die Ungerechtigkeit des Eigenthums nachzuweisen, hat nun Proudhon wenigstens den Versuch gemacht, wenn auch vergeblich. Dagegen hat noch kein Socialist den Nachweis auch nur unternommen, daß die persönliche Freiheit des Menschen kein Recht, sondern ein Unrecht, ein Raub an der Gesellschaft sei.

Die persönliche Freiheit der Person ist aber durch die Socialwirthschaft im Innersten aufgehoben, da jedem Menschen sein *Beruf* und seine *tägliche Beschäftigung* vorgeschrieben wird.

Zwar nach Fouriers Plan soll der Beruf, die Art der Arbeit, Jedem nur nach seiner Neigung (Passion) zugewiesen werden. Das beruht aber eben auf seiner naiven Voraussetzung, es werde die Neigung des Einzelnen mit dem Bedürfniß des Ganzen übereinstimmen, es werden sich immer genug Menschen finden, welche aus Passion die schreienden Kinder warten und die Kloaken reinigen wollen, und niemals zu viele, welche die angenehmen Beschäftigungen des Reitens, Jagens, Malens, Dichtens wählen. In Wahrheit aber erfordert die Socialwirthschaft, daß die Menschen in die Ar-

beitszweige eingereiht werden je nach dem Bedürfniß und nicht je nach ihrer Neigung. Eben so aber die Anwendung der Zeit kann in der Socialwirthschaft nicht der Neigung überlassen werden, indem hier die Trägheit des einen die andern mit beschädigt. Die ganze Substanz des Privatlebens muß also in der Socialwirthschaft der Freiheit entzogen und durch die Obrigkeit bestimmt werden: die Berufswahl und die gesammte Zeitanwendung. Nun empfindet man schon einzelne Einwirkungen der Obrigkeit in das Privatleben so lästig. Was ist denn der Polizeistaat, dieses Schreckensbild der Gegenwart, anders als das? Man soll nicht reisen dürfen ohne Paß, keine Versammlung halten, keinen Verein, keine Sekte stiften ohne Bewilligung, bei öffentlichen Festen seinen Platz nach Anordnung der Polizeibeamten nehmen. Das alles, und selbst wenn man die Censur noch dazu nimmt, sind doch nur einzelne und sind nur negative Einwirkungen der Obrigkeit auf die Privatfreiheit. Wie nun dann, wenn positiv unser Thun und unser ganzes Thun uns von der Obrigkeit vorgeschrieben wird? Der Name entscheidet nichts, ob man die Obrigkeit Unarquen oder Polizeibeamte nennt, und selbst das entscheidet nicht, ob sie durch den König ernannt ist, oder durch eine Wahl, an der ich ein zweitausendstel Stimmantheil habe. Obrigkeit ist Obrigkeit; Befehl ist Befehl. Wie nun, wenn diese Polizeibeamten, oder wäre es auch selbst die Majorität, darüber entscheiden, ob ich Arzt oder Schneider, Bildhauer oder Gassenkehrer, Barbier werden soll, wenn der Polizeibeamte mir anweist, wie viele Stunden ich täglich arbeiten muß und an welchem Orte, wenn ich von ihm Urlaub bedarf, um einige Wochen für eine Erholungsreise, ja um einige Stunden für einen Spaziergang der Socialwirthschaft zu entziehen? Heißt das nicht die gesammte Freiheit der Menschen im innersten Kern zerstören? — Was ist denn zuletzt der Unterschied zwischen einem Freien und einem Leibeigenen, da der Leibeigene ja nicht rechtlos war gleich dem römischen Sklaven? Doch kein anderer, als daß dem Leibeigenen sein Beruf und wenn es sehr hart kommt, mitunter die Ausfüllung seiner Zeit bis zu gewissen Grenzen vorgeschrieben war, daß er bereits einen Theil der Süßigkeit kostete,

welche der Socialismus dem ganzen Menschengeschlecht vollständig erst für die Zukunft zu bereiten gedenkt.

Es ist die Socialwirthschaft eine Art von Mönchsleben, nur mit dem Unterschiede, daß dieses auf Entsagung (Ascese) gebaut ist, jene auf Genuß. Der Mönch legt die drei Gelübde ab: Keuschheit, Armuth, Gehorsam; der Socialist nur das letztere, ohne die beiden ersteren. Darum ist aber auch das Mönchsleben — abgesehen von seinem Werth oder Unwerth — wenigstens in sich übereinstimmend, und die Socialwirthschaft in sich widerstreitend. Wer den Gütern und ihrem Genuß, der Ehe und Familie entsagt, der ist sich selbst und seiner Natur abgestorben und kann wohl das Gelübde des unbedingten Gehorsams ablegen. Aber eine Menschenmasse, die nicht arm sein will, sondern Reichthum und Genuß im äußersten Maße sucht, die nicht der Geschlechtsliebe entsagt, sondern sie vielmehr in der ungebundensten Weise befriedigen will, wenn diese ihren Obern Gehorsam gelobt, so ist das wider die Natur, sie kann und wird den Gehorsam nicht halten. Ihr Wille ist nicht Tödtung der Leidenschaften, sondern Erfüllung der Leidenschaften, und die Leidenschaften sind eine Macht, die immerdar gegen den Stachel des Gehorsams löckt. Würde die Socialwirthschaft errichtet, so gäbe sie unfehlbar der Welt das Schauspiel der unausgesetzten Empörung der Gesellschafter gegen ihre Obern, des unausgesetzten Bürgerkrieges der Minderheit gegen die Mehrheit.

Zwanzigste Vorlesung.

Meine Herren!

Am deutlichsten und sichersten zeigt sich die Verwerflichkeit des Socialismus, wenn wir ihn zuletzt noch an dem Maßstab prüfen, welcher der oberste für alle menschlichen Verhältnisse ist, an dem Maßstabe der Sittlichkeit und der Religion. Er ist die Aufhebung beider.

Schon das würde den Socialismus richten, daß seine ganze Lebensauffassung unter dem Einflusse des Interesses der Arbeiterklasse und ihres beschränkten Gesichtskreises steht, und darum die tiefere öffentliche Gesittung und die großen geistigen Lebensregungen der Nation unter ihm verkümmern. Er betrachtet das ganze menschliche Leben nur in diesem Gesichtskreise. Das Urbild des Menschen, der Mensch, wie er aus der Hand Gottes hervorgegangen, ist ihm der Handarbeiter, die Weltordnung nur eine große Werkstätte, und es soll keine andern Lebensverhältnisse geben, als wie sie der Fabrikarbeiter als seine günstigste Lage sich vorstellt. Ein älterer deutscher Dichter läßt einen Postillon sagen: „Wenn ich König wäre, ich wüßte was ich thäte, ich setzte mich gleich hinter den Ofen und ließe mir ein Stück Hammelbraten geben." Das ist das Lebensideal vom Standpunkte des Postillons; das Lebensideal vom Standpunkte des ouvrier ist es, keinen Fabrikherrn und keinen Kapitalisten mehr zu haben, sondern selbst den Gewinn des Fabrikherrn und Kapitalisten zu beziehen und mit seinen Kameraden zu verzehren. Zufolge dieses Einflusses der Arbeiterdenkart vertilgt der Socialismus alle höhern freiern Lebensstellungen, alle höhern

geistigen Bestrebungen. Der Held und der Priester verschwinden, es giebt nur Arbeiter. Die Wissenschaft und die Kunst werden entweder ausdrücklich verbannt, oder in den Dienst des Industriestaates gestellt. Was wollte man auch mit der Theologie eines Luther, der Philosophie eines Plato, der Musik Bachs, der Malerei Dürers in der socialen Republik anfangen, selbst wenn diese ohne die Schrecken der Blutherrschaft bestände? Zur Abendunterhaltung im Gesellschaftssaal des Phalanstere möchten sie sich kaum eignen. Es ist das Wesen der Wissenschaft, Poesie, Musik, Plastik, daß sie die Strahlen eines übersinnlichen Reiches ausströmen, den Menschen über Arbeit und Genuß in seinem innersten ewigen Dasein sammeln. Aber der Arbeiterstaat kann sie nur dulden, sofern sie entweder die Produktion steigern, oder zu sinnlichem Genuß, zu bloßer Annehmlichkeit dienen, also insofern sie aufhören, wirklich Wissenschaft und Kunst zu sein.

Indessen diese beschränkte Lebensauffassung und diese Lebensverkümmerung sind doch noch das Geringste und Unschuldigste, was dem Socialismus zur Last fällt. Sein Gericht ist die direkte und gänzliche Aufhebung der Moral und der Religion, welche sein innerster, alles bestimmender Beweggrund ist.

Der Socialismus beruht im Letzten auf dem Gedanken, daß der Genuß das höchste Ziel und Maß des menschlichen Lebens ist. Er erkennt kein moralisches Gesetz und keinen Gott über dem Menschen, deren Forderungen der Genuß unterzuordnen ist, ja deren Forderungen zu entsprechen selbst das höchste Gut, der Genuß im wahren und ewigen Sinne ist; und der Genuß ist ihm deshalb auch nur der fleischliche irdische Genuß. Das ist der Sinn, der alle die verschiedenen Fraktionen desselben gleichmäßig erfüllt.

Die Babeufisten, also die Phalanx der kommunistischen Arbeiter, erklären in einem besonderen Artikel ihres Programms: „Der Materialismus muß verkündigt werden, weil er das unveränderliche Gesetz der Natur ist" (Stein), und in etwas milderen Ausdrücken setzt auch Cabet die Natur an die Stelle Gottes. Einen ausgebildeteren wissenschaftlicheren Ausdruck aber für diesen Beweggrund des Genusses gab St. Simon und seine Schule (besonders Enfantin)

unter der Ankündigung des „neuen Christenthums“ (nouveau christianisme). Die bisherigen Religionen seien untergegangen — auch das Christenthum wird zu den untergegangenen gerechnet —, weil sie nicht das ganze Dasein des Menschen umfassen, außerdem würden sie sich erhalten haben; sie lassen nämlich Ein Moment nicht zu seinem Rechte kommen: den Trieb des Genusses. Der Katholicismus — und Katholicismus ist den Franzosen immer gleichbedeutend mit Christenthum — setze einen Dualismus von Geist und Fleisch und suche die Versöhnung desselben einseitig, darum fälschlich in der Unterwerfung des Fleisches, deshalb könne die Vollendung des Menschengeschlechts nicht in ihm bestehen. Dieser Dualismus müsse seine wirkliche Versöhnung erhalten, und diese bestehe nicht in der Unterwerfung des Fleisches, sondern in der Befriedigung des Fleisches, in dem Aufgeben des Widerstreites von Seiten des Geistes. Diese Harmonie beider, das ist die vollste Befriedigung aller Triebe des Fleisches, sei die höchste Bestimmung des Erdenlebens.

Dieselbe Lebensanschauung hat Fourier. Er kennt keinen Unterschied von Gut und Bös, kein Gebot, polemisirt ausdrücklich und beständig gegen die Moral, dieses verwerfliche System, welches den Menschen in einen Krieg mit sich selbst versetzt, ihn auffordert, seinen Leidenschaften zu widerstehen, statt ihnen Folge zu geben. Die Bestimmung des Menschen, das Sollen, ist die Befriedigung der Triebe und nicht das Gesetz, und die Wissenschaft ist die Physiologie und Psychologie, durch welche man zur vollsten Erfüllung der Leidenschaften gelangt; sie tritt an die Stelle der Religion und Moral. Das wahre Glück ist großer Reichthum und eine unbegrenzte Mannigfaltigkeit des Vermögens. Der Exceß des Genusses ist nur um der Gesundheit willen zu meiden, und die rechte Art, ihn zu meiden, nicht Entsagung und Mäßigung, sondern Abwechslung. Der wahre sittliche Zustand ist der, in welchem kein Gesetz dem Triebe Hindernisse entgegenstellt. Und die vollkommene Schöpfung ist die, daß die ganze Natur dem sinnlichen Genusse des Menschen dient, der Antilöwe — das Meer mit seiner Limonade. Das christliche Himmelreich wird zum Schlaraffenland.

Bei Proudhon tritt weniger die Seite des sinnlichen Genusses, desto entschiedener die Gottesleugnung hervor.

So ruht der ganze Socialismus auf der Leugnung Gottes, der Religion, der Moral; sein innerster Lebenskern ist, das Gesetz zu vernichten, alle Triebe zu entfesseln, den sinnlichen Genuß zur Tugend und zum höchsten Gut zu machen, mit einem Worte — die Emancipation des Fleisches.

Von hier aus erst verbreitet sich das volle Licht über die Lehre im Ganzen und im Einzelnen. Daher kommt die Forderung, daß alle Menschen gleichen Genuß haben. Denn was wirklich das höchste Gut ist, muß Allen gleich zu Theil werden: wie nach dem Christenthum Allen die ewige Seligkeit, so nach dem Socialismus Allen der irdische, sinnliche Vollgenuß. Daher die Aufhebung des Eigenthums, mit welcher das Verhältniß zu den Gütern aller sittlichen Beziehungen entkleidet wird. Daher die Aufhebung oder Lockerung der Ehe, daß sie nicht ein sittliches Band sei, sondern blos ein Mittel für sinnlichen oder sentimentalen Genuß. Daher die Forderung, daß der Staat aufhöre und nur die Gesellschaft bestehe, daß keine sittliche Ordnung über den Menschen, sondern nur Befriedigung der Menschen sei. Daher die Vertilgung aller idealen Bestrebungen, die Verbannung von Wissenschaft und Kunst und Ausfüllung des ganzen menschlichen Lebens mit Genuß und Arbeit für Genuß.

Schon der Demokratismus in seiner Vollendung fordert ein öffentliches, von Staats wegen aufgerichtetes Religionssystem, das nicht auf die Offenbarung, also die wirkliche Religion sich gründen darf, — er giebt nicht wie der Liberalismus die Kulte frei. Allein dieses öffentliche Religionssystem, welches der Demokratismus fordert, ist doch mehr negativer Art, Beseitigung der wirklichen Religion, ohne eine Gegenreligion, ja es wird allenfalls noch eine Art Anerkennung Gottes als Popanz zum Schutze der bürgerlichen Gesetze zugelassen, wie Rousseau und Robespierre es wollten. Und selbst die Beseitigung des Offenbarungsglaubens ist dem Demokratismus doch auch nur eine politische Institution, er erstrebt nicht, daß sie in die Seelen eingehe und das Privatleben bestimme. —

Dagegen der Socialismus dringt auf einen allgemeinen Religionszustand der Gesellschaft, welcher das positive Gegentheil der wirklichen Religion ist; er fordert als öffentliche Religion die Verkündigung des Atheismus und Materialismus, die Feier des Triumphs menschlicher Lust über die Sitte und das Gebot Gottes, und diese Religion soll die ganze Seele der Menschen erfüllen, ihr ganzes Leben bestimmen. Der Demokratismus ist ein politisches System auf dem Grunde der Religionslosigkeit; der Socialismus ist selbst ein religiöses System, er ist ein positiver Fanatismus der Irreligiösität.

Das erhellt aus unwiderleglichen Beweisen. Die französischen Urheber der socialistischen Systeme verkünden alle die religiöse Revolution zugleich mit der socialen; sie sprechen es entschieden aus, daß die „neue Gesellschaft" nicht bestehen kann, außer auf dem Grunde der „neuen Religion". Eben so entschieden und in nacktem widerlichen Ausdruck thun das die Literaten, die an der Spitze des schweizerischen Kommunismus stehen. So heißt es bei einem von ihnen: „Es bleibt dabei, der Glaube an einen lebendigen persönlichen Gott ist der Grundstein der ganzen wurmstichigen Gesellschaft, und so lange der Mensch nur noch mit einer Faser am Himmel hängt, giebt es kein Heil auf Erden." Die ganze kommunistische Arbeiter-Propaganda betrachtet als ihr erstes und wichtigstes Geschäft die Ausrottung des Glaubens an einen persönlichen Gott, an ein Jenseits, an geistige Existenz des Menschen außer dem materiellen Dasein und Genuß. Das ist konstatirt nicht blos durch alle Privatmittheilungen derjenigen, welche dieser Klasse näher stehen, sondern auch durch alle öffentlichen amtlichen Angaben. Als ein Beispiel unter unzähligen verweise ich Sie auf die amtlichen Eröffnungen, welche der Ersten Kammer in ihrer Sitzung vom 20. September 1849 durch den Minister des Innern gemacht wurden, nach welchen im Berliner Handwerkervereine folgendes unter allgemeinem Applaus vorgetragen wurde: „Die französischen Philosophen wußten ganz wohl, daß das materielle wie das idealische Sein des Menschen mit dem Tode sein Ende erreicht; Voltaire hat es klar dargelegt, daß mit dem Tode alles Sein aufhört; die christliche Glaubenslehre

ist Unsinn und nicht wahr." „... überhaupt haben alle Philosophen anerkannt, daß das materielle Sein der Hauptzweck des Lebens ist, und daß das ideale Sein nur Gefühle sind, die an die äußeren Eindrücke des Leiblich-Schönen sich anknüpfen." Der Sinn der kommunistischen Massen ist ein Murren und Trotz gegen Gott in einer wunderlich gemischten Empfindung, weil er gar nicht existire, sondern ein Phantom sei, das sie getäuscht, und weil er — oder der Wahn von seiner Existenz — die Ursache der ungerechten Gütervertheilung, die Ursache ihres Elendes sei. Ausdruck dieser Empfindung ist der Toast oder vielmehr das Pereat, das Proudhon auf Gott ausbrachte, oder jene oft citirte Strophe aus dem Liede von Marr:

„Fluch dem Gotte, dem blinden, dem tauben,
Zu dem wir vergebens gebetet im Glauben,
Auf den wir vergeblich gehofft und geharrt,
Er hat uns gefoppt und hat uns genarrt."

Alles stimmt überein, die religiösen Grundlehren der Stifter, die Forderungen für die gesellschaftlichen Einrichtungen, die Losungen und der Sinn der Massen; alles giebt einmüthiges Zeugniß von einem und demselben Geiste der Gottesleugnung und der Gottesfeindschaft. Sie ist die Seele der kommunistischen Partei.

Kommunismus und Gütergemeinschaft sind darum durchaus nicht dasselbe. Wir haben überall unterschieden: konstitutionelle Monarchie und konstitutionelle Partei, demokratische Verfassung und demokratische Partei; so auch müssen wir Gütergemeinschaft und kommunistische Partei wohl von einander unterscheiden. Die Gütergemeinschaft ist zwar überhaupt in ausgebildeten Zuständen und unter großen Volksmassen schlechthin unmöglich und verkehrt; aber sie enthält doch an sich gar nichts von jener tiefen sittlichen Verwerflichkeit des Kommunismus, sie kann aus einem ganz anderen Princip und auf einer ganz anderen Grundlage bestehen, und unter ganz einfachen, beschränkten Verhältnissen kann sie sogar angemessen sein. So lebten die Pilgrimväter, welche Neu-England kolonisirten und bis zu dieser Stunde bei der ganzen Bevölkerung Nordamerika's in ehrfurchtsvollem Ansehen stehen, in Gütergemeinschaft; aber sie

waren darum keine Kommunisten, sie, die strengen Puritaner, hatten nichts von der Proklamation des sinnlichen Genusses, von der Lockerung der Ehe, von der Aufhebung von Zucht und Sitte, nichts von der Leugnung Gottes, sondern von allem dem das äußerste Gegentheil. *Das Wesen des Kommunismus ist nicht die Gütergemeinschaft an sich, sondern die Gütergemeinschaft auf dem Grunde der Emancipation des Fleisches.*

Der Socialismus ist das letzte Stadium der Revolution. Sie muß nach Nothwendigkeit mit ihm enden. Sie wird, wie man überall gesehen, nach der Konsequenz ihres eigenen Princips fortgedrängt vom Liberalismus zum Demokratismus, vom Demokratismus zum Socialismus. Da ist kein Widerstand, es lassen sich von Stufe zu Stufe die Folgerungen nicht abweisen. Aber es ist nicht blos die Logik, welche unerbittlich diesen Prozeß vollzieht, sondern nicht minder die Macht des wirklichen Lebens. Das zeigt die erste französische Revolution, das zeigt vielleicht noch einleuchtender die Gegenwart. Der liberale Konstitutionalismus ist weltgeschichtlich gerichtet in dem Fall des Julikönigthums, und es kann nichts verschlagen, daß man in Belgien noch eine Weile das Modell bewahrt, nachdem in Frankreich die Maschine selbst geplatzt ist. Ihm folgte der Demokratismus, die Republik auf das allgemeine Stimmrecht gegründet. „Aber" — gestatten Sie mir hier wörtlich vorzulesen, was ich im Jahre 1851 sagte — „was ist die gegenwärtige französische Republik anders als ein Wesen, das nicht leben und nicht sterben kann? Schon ist Frankreich umlagert von der socialen Republik, und es wird den fortgesetzten Sturmwindstößen derselben zuletzt doch erliegen, wenn es sich nicht einer mächtigen monarchischen Gewalt in die Arme wirft." Seitdem hat dieses Wesen denn doch sterben können. Seitdem hat sich Frankreich wirklich einer mächtigen monarchischen Gewalt in die Arme geworfen. Aber freilich ist diese monarchische Gewalt, eben so wie die Demokratie selbst, auf das Princip der Volkssouveränetät und die Macht der Bayonette gebaut, sie wird deshalb meines Erachtens so wenig Bestand haben als jene. Auch dieser Damm ist deshalb nur ein vorläufiger, und wenn nicht innere wirkliche Umkehr von der Revolution, eine Unter-

werfung unter die Obrigkeit von Gott erfolgt, so kommt es doch noch zur socialen Republik.

Ist aber die sociale Republik die Vollendung des weltgeschichtlichen Ganges der Revolution, so muß auch an ihr kund und klar werden, was die Revolution ihrem innersten Wesen nach ist. Was ich Ihnen am Anfang der Vorlesung aussprach, und was in der ganzen Darstellung bisher sich zeigte, erhält hier seine letzte und kräftigste Bestätigung: daß die Revolution nicht aus einer blos politischen Quelle, sondern noch viel tiefer aus einer religiösen, d. i. einer antireligiösen Quelle entspringt. Woher denn sonst jene Ueberhebung, daß der Mensch für Staat, Verfassung, Volkswirthschaft das Werk der Natur und Geschichte abthut, und rein aus eigenem Geiste sie zu schaffen unternimmt. Woher die Auflehnung gegen Obrigkeit und Autorität, von der Scheinheiligkeit des Konstitutionalismus an bis zu dem wahnwitzigen Geschrei des Socialismus: keine Regierung, keine Garden, keine Wachen! — „wir wollen nicht die Republik, wir wollen gar kein Gouvernement". Woher die stets zunehmende Lockerung, bis zur völligen Vernichtung der Sitte und der Zucht? Woher endlich der Widerspruch gegen die Religion, daß der Liberalismus das Christenthum von Staatswegen aufgiebt, der Demokratismus es von Staatswegen abschafft, der Socialismus von Staatswegen das Antichristenthum als Religion proklamirt? Was ist das alles in seiner innersten Wurzel anders als Emancipation des Menschen von Gott, die Verschmähung seiner Führung, die Auflehnung gegen seine Ordnung, die Ueberhebung über seine Gebote, ja zuletzt die Feindschaft gegen ihn selbst und der Trotz gegen seine Oberherrschaft?

Die sociale Republik ist die vollreife Frucht aus dieser Wurzel. Sie richtet ein Reich auf, das den direkten und äußersten Gegensatz bildet gegen das auf den Gottesglauben gegründete Reich der Gerechtigkeit und des Ansehens, der Heiligung und der Herrschaft des Geistes über das Fleisch, ein Reich, dessen Losungen sind: Aufhebung des Eigenthums, der Ehe, des Staates, der Moral, der Religion, Herrschaft des Fleisches. Die Revolution hat darum nicht blos eine weltgeschichtliche, sie hat eine weltgerichtliche Be-

deutung. Sie ist nicht ein Kampf bloßer weltgeschichtlicher Faktoren, wie zwischen Kaiser und Papst, zwischen Adel und Volk; sie ist ein Kampf der ewigen Mächte, die sich im Menschengeschlechte und um das Menschengeschlecht streiten, und der Ausgang dieses Kampfes ist ein Gericht nicht blos für die Zeit, sondern für die Ewigkeit.

Wenn gleich der Socialismus an sich selbst die grauenhafteste Verirrung ist, zu welcher das menschliche Geschlecht gelangen kann, so schließt das doch nicht aus, daß er für uns Lehren von mächtiger Wahrheit enthalte. Er ist vor Allem gerade in seiner Verirrung und seinem Hasse ein legitimirter Vertreter des ewigen Anklägers des menschlichen Geschlechts (advocatus diaboli), er ist das durch Wort und That, er ist es schon durch seine Existenz. Denn die Noth der Massen und die Verwilderung der Massen ist eine Schuld des gesammten Geschlechts. Sodann aber enthält namentlich sein nationalökonomisches System, so chimärisch es ist, dennoch, da es aus einem erfahrungsmäßigen, empfundenen Bedürfniß hervorgegangen ist, sehr beachtenswerthe Fingerzeige. Irrig zwar in seinem Princip und seinen Resultaten, ist es dennoch geeignet, durch seine Gründe und Prämissen zur Erkenntniß sowohl der Gebrechen als eines gewissen Bildungstriebes unseres wirthschaftlichen Zustandes beizutragen.

Die Noth der großen Volksmasse hat ihren Ursprung allerdings der Hauptsache nach auf dem sittlichen Gebiete. Dem Verfall des Glaubens folgt der Verfall der Sitten, dem Verfall der Sitten folgt der Verfall des Wohlstandes, — das ist das Gesetz der Natur. Aber zum Theil ist sie doch auch Folge der Einrichtungen, und hierfür kann aus dem Socialismus manche Belehrung geschöpft werden.

Das Erste, was vom Socialismus zu lernen, ist die Unhaltbarkeit des Systems der unumschränkten Konkurrenz, des laissez aller. Das zwar, was die Socialisten „Konkurrenz" nennen, nämlich die Privatwirthschaft und der Austausch ist kein Gebrechen, sondern die nothwendige Natur der Dinge. Wohl aber ist die schutz- und regellose Konkurrenz ein solches. Nur in dieser, nicht in jener

liegt die „Ausbeutung des Menschen durch den Menschen". Niemand wird behaupten, daß der Oekonom, der sein im Schweiße des Angesichts erarbeitetes Getreide verkauft, den Käufer ausbeute, oder, bei angemessenem Preise, dieser ihn. Niemand wird sich vom soliden Handwerker ausgebeutet finden, wenn dieser für die Waare so viel fordert, um seinen anständigen Unterhalt zu haben, und umgekehrt, der redliche Mann im alten Styl, der dem Handwerker nicht abdrückt, begeht keine Ausbeutung. Dagegen wenn der Güterspekulant den Bauern abmeiert, wenn der Engros-Unternehmer den Handwerker zu seinem Söldling macht, das ist die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen; das aber ist die Wirkung der unbeschränkten Konkurrenz. Sie läßt den Einen im Anderen den Todfeind der eigenen Ernährung erblicken oder das Mittel, durch seine Unterdrückung reich zu werden, und spannt zu der ungeheueren Leidenschaft der Selbsterhaltung oder des Gewinnes, nöthigt, auszubeuten, um nicht ausgebeutet zu werden.

Das System der uneingeschränkten Konkurrenz verdankt man gerade der liberalen Theorie, der Theorie des Fortschritts, der Aufklärung, der Freiheit, und es ist noch nicht lange, daß die Männer, die sich ihm widersetzten, und die Regierungen, die es nicht gewährten, als reaktionär, verfinstert, als Feinde des öffentlichen Wohls verschrieen wurden. Und bereits lechzt die ländliche und die städtische Bevölkerung nach seiner Beseitigung. Unter dem Namen der unumschränkten Freiheit ist es das System der schrankenlosen Unterdrückung. Was heißt das, Eigenthumsfreiheit? daß nichts den Bauern hindere, ausgekauft und zum Taglöhner gemacht zu werden; was heißt das, Gewerbefreiheit? daß nichts den Handwerker hindere, durch den Pfuscher überboten, durch den Kapitalisten zum Söldling herabgesetzt zu werden. Es ist ähnlich, wie ehedem die Fehdefreiheit, kraft deren der Schwache nicht gehindert war, vom Starken angefallen, verletzt oder abhängig gemacht zu werden. Die freie Konkurrenz ist das Faustrecht der Volkswirthschaft.

Unter dem System der unbeschränkten Konkurrenz ist denn das Eigenthum mit dem Charakter der äußersten, rücksichtslosesten Selbstsucht behaftet, d. h. es fehlt jede Gemeinsorge und Wechselbürg-

schaft der Ernährung. Eine solche Selbstsucht der Eigenthumsinstitution hat unter den germanischen Völkern früher nicht bestanden. Nach dem alten System durfte der Gutsherr den Grundholden nicht auskaufen, ja mußte, bei abhängigerem Verhältniß, sogar im Nothfall ihn erhalten; es sorgten die städtischen Korporationen solidarisch für den Nahrungsstand jedes Einzelnen; es sicherten Stammgüter, Fideikommisse, Minorate die Familie und den Stand im stetigen Besitze. Das war Eigenthum ohne die absolute selbstsüchtige Abgeschlossenheit. Es arbeitete und erwarb Jeder für sich mit dem Antriebe des Gewinnes für sich und seine Familie; aber es bestand eine allgemeine und wechselseitige Bürgschaft für die Grundlage des Erwerbes und gegen den gänzlichen Untergang. Dagegen das Eigenthum, wie es unter dem System der Bourgeoisie sich gestaltet hat, schützt blos die unbegrenzte Willkür des jeweiligen Eigenthümers ohne alle Rücksicht und Fürsorge für die Anderen, ja für die Zukunft des Eigenthümers selbst. Es betrachtet den Eigenthümer blos nach seinem Ich absolut und vereinzelt aus dem ganzen Menschengeschlecht. Es giebt freien Rennplatz um die Güter und eine Palme für das Glück in erbarmungsloser Gleichgültigkeit, ob Jemand reich werde oder verschmachte. Das formelle Recht absorbirt hier den inneren Zweck, die Erhaltung der Menschen; der Augenblick verschlingt alle Sorge für die Zukunft; die ungehinderte Bereicherung stützt sich auf die ungehinderte Verarmung. Und dieses selbstsüchtige Eigenthum halten jetzt die bemittelten Klassen für das Oberste, Unverletzlichste aller Rechte. Sie fordern, während die ganze sittliche Denkart des Menschengeschlechts wie ein wogendes Meer ist, solle das Eigenthum feststehen, während alles Andere ein Streit unter den Parteien ist; das Eigenthum solle von Allen anerkannt werden; das Kriterium eines anständigen (honneten) Menschen ist, ob er das Eigenthum achte. Dieselben, die an keine Heiligkeit Gottes mehr glauben, denen die Heiligkeit des Königthums ein Unding ist, sie eifern für die Heiligkeit des Eigenthums. Daß man den lebendigen Gott leugnet, daß man der Jugend und den kommenden Geschlechtern das werthvollste der Besitzthümer, den christlichen Glauben und die christliche Erziehung, raubt, daß man den

König hinrichtet und die Dynastie verjagt, — alles das, diese Thaten von 1789 bis 1848 sind glorreich, sind Gegenstand der Feier der Nation, an der die ganze Nation Theil nimmt. Aber daß man an unser Eigenthum tastet, daß man unsere Aecker, unsere Häuser, unsere Renten nehmen will, daß man nicht dulden will, daß wir unermeßliche Reichthümer häufen, während der Proletarier hungert, das ist ruchlos. Gegen dieses Eigenthum, das aller Rücksichten auf den öffentlichen Wohlstand baar ist, gegen dieses Eigenthum, das sich allein für ein göttliches Recht ausgiebt und alle anderen und höheren göttlichen Rechte leugnet, gegen dieses selbstsüchtige und profane Eigenthum ist der Krieg des Socialismus nicht ohne Berechtigung.

Das unglückliche Kind, das vom Proletarier gezeugt wird, findet die ganze Erde mit ihren Gütern schon in Besitz genommen; es erlangt geringe Ausbildung, und wenn es die rohe Arbeit, für die allein es die Fähigkeit hat, verrichten will und keine findet, sagt ihm die Gesellschaft: siehe du selbst zu! es ist nicht unsere Sache, ob du dich ernährst. Wer sich gegen diesen Gedanken verschließen kann, der hat kein Recht, über die sociale Frage mitzusprechen. Er kann uns nicht dazu bewegen, in die geforderte Gütergemeinschaft oder Wirthschaftsgemeinschaft oder die Garantie der Arbeit zu willigen, schon aus dem einfachen Grunde, weil das, wie ich wohl hinreichend dargethan, nicht helfen, sondern das Uebel ärger machen würde, weil dadurch nicht der Arme reich, sondern der Reiche arm würde. Wohl aber muß er der Gesellschaft ins Bewußtsein rufen, daß sie die Pflicht hat, die Verkehrswege zu regeln.

Das Erste und Negative, was der Socialismus uns lehrt, ist darnach die Verwerflichkeit der unbeschränkten Konkurrenz, die Nothwendigkeit jener die Nahrung und den Besitz schützenden Institutionen. Mögen sie immerhin in anderer Gestalt wiederhergestellt werden, als sie ehedem bestanden, je nach den veränderten Zuständen, das Princip ist dasselbe.

Das Zweite und Positive aber, was der Socialismus uns lehrt, ist die Macht der Association. Die Bedeutung der Kor-

poration hat schon die ältere Zeit erkannt und die neuere im Gegentheil aufgegeben. Sie besteht in der Gemeinschaft für den Schutz der Rechte, daher die Sicherung der Nahrungsmöglichkeiten. Die Association dagegen besteht in der Gemeinschaft des Nahrungsbetriebes selbst. Ihre Bedeutung kommt erst jetzt zu vollem Bewußtsein. Die Macht der Association ist nun ganz unleugbar. Als Einigung, Verdichtung der Arbeits- und Kapitalskräfte steigert sie die Wirkung derselben auf dem Gebiete der Produktion ins Ungeheure. Wenn zehn Handwerker sich in der rechten Weise associiren, so produciren sie nicht blos zehnmal, sondern möglicherweise hundertmal so viel als einer allein. In der Association liegt darum bis zu gewissem Grade ein Gegenmittel für die Aermeren gegen die Uebermacht des Kapitals. Die minder bemittelten Handwerker können durch gemeinsame Anschaffung einer Maschine dem Fabrikanten, durch gemeinsames Magazin ihrer Arbeiten dem Magazinunternehmer Stand halten. Eben so kann die Association für die Konsumtion eine ungeheure Ersparniß gewähren und dadurch namentlich der ärmeren Bevölkerung zur unberechenbaren Erleichterung werden. Die Association muß deshalb ein Haupthebel der künftigen Volkswirthschaft sein, ein Hebel der Produktion, eine Remedur gegen die Noth. Diesem wirklichen Bildungstriebe unseres wirthschaftlichen Zustandes in der rechten Weise zu Hülfe zu kommen, ist eine vorzügliche Aufgabe der nationalökonomischen Wissenschaft und der auf sie gestützten Verwaltung.

Allein die Association kann nicht die allumfassende Form der Produktion und kann nicht der primäre Zustand für jeden Menschen sein, wie der Socialismus es will. Es darf Association nur für bestimmte industrielle Unternehmung und unter einem bestimmten Kreis von Menschen bestehen, nicht für die Totalität der Industrie und das ganze Menschengeschlecht. Und es muß jeder Mensch als selbständiger Erwerber in der Gesellschaft leben, so daß die Verbindung zur Association auch nur ein Akt seiner selbständigen Erwerbthätigkeit ist, nicht dürfen die Menschen von selbst, ohne ihr Zuthun, der Association angehören. Bei den Verhandlungen auf dem Luxembourg wurde mitgetheilt, daß in Ungarn und Rußland

der Bergwerkbau durch Association und mit gleichem Lohn für alle Arbeiter betrieben werde. Ueber diese Mittheilung brach Louis Blanc mit kindlicher Einfalt in ungeheuren Jubel aus, daß der einzige Beweis, der dem Socialismus noch gefehlt habe, der der Erfahrung, damit gewonnen sei. Aber folgt denn daraus, daß der Bergbau zweckmäßig durch Association betrieben wird, mit Sicherheit, daß auch das Schneider- und Schusterhandwerk und das Juweliergeschäft und die Bildhauerei und zuletzt die Totalität der ganzen Industrie zweckmäßig also betrieben werden, und folgt daraus, daß man den Bergknappen nnd den Schubkarrenfahrern und den Abschreibern ihr Tagelohn gleich verabreicht, mit Sicherheit, daß man auch den Schneidern, Schustern, Juwelieren, Bildhauern, Schriftstellern ihr Tagelohn gleich zumessen könne?

Eben so kann die Association nicht die allumfassende Form der Konsumtion sein, sondern ist nur zweckmäßig für die bestimmten Gegenstände. Hundert Familien werden besser fahren, wenn sie ihr Brod aus Einer Bäckerei, ihr Bier aus Einer Brauerei beziehen, als wenn jede selbst backt und braut. Aber mit Unrecht behauptet Fourier weiter, sie würden auch besser fahren, wenn sie ihre Speisen aus Einer Küche beziehen. Hier kommt vor Allem das sittliche Moment in Betracht, das Familiengefühl, das den eignen Heerd heischt. Auch wird die Familie ihr Bier schlechter brauen als in der Brauerei, aber ihr Mittagessen besser kochen als im Gasthof. Aber selbst der rein materielle Gewinn ist zweifelhaft trotz der Ersparniß an Holz und Köchinnen, da das Anschließen an das individuelle Bedürfniß und den individuellen Geschmack und das Ineinandergreifen der häuslichen Arbeiten vielleicht noch eine größere Ersparniß giebt. Also für die Konsumtibilien, die man als ein- für allemal fertig bewahrt: Brod, Bier, Käse, ist die Production im Ganzen angemessen, für Konsumtibilien, welche für den momentanen Genuß bereitet werden, die Production in jeder Familie. Desgleichen wenn die Bewachung der Stadt durch Association geschieht, d. i. durch Schildwachen, welche sich stündlich ablösen, statt durch einen und denselben Wächter für die ganze Nacht, so ist das ein Gewinn an Spannung und Achtsamkeit. Dagegen wenn

die Kinderpflege durch Association geschieht, d. h. durch Wärterinnen und Bonnen, die sich stündlich ablösen, so ist das kein Gewinn, da hier die Anschmiegung des Kindes und an das Kind die Hauptsache ist. Die Association muß deshalb ein bedeutendes Princip für Production und Konsumtion werden, aber nicht ihr allgemeiner Zustand, und hier scheidet sich denn der wahre Impuls und die falsche Ausführung des Socialismus aufs schärfste. Eine Analogie wird meinen Gedanken klarer machen und bestätigen. Auch für die Ortsbewegung (den Transport) ist in unseren Tagen die Association ein ungeheurer Hebel geworden. Die Eisenbahnen beruhen — abgesehen von der Dampfkraft — auf der Macht der Association. Dieser ins Unglaubliche gehende Gewinn an Zeit und Kosten ist ohne gemeinsames Reisen der ganzen Massen, also Association, nicht möglich, und kraft dieser Association erreicht jetzt der Aermste mehr als ehedem ein König. Wer das vor fünfzig Jahren verkündigt hätte, hätte allerdings als ein Fourier gegolten. Also der Nutzen der socialen Bewegung ist hier ungeheuer. Aber wäre es nun angemessen, daß alle menschliche Bewegung von nun an solche Socialbewegung würde, so daß Kutschenfahren, Reiten, ja selbst Gehen aufhörte, gleichwie die Socialisten nur Socialwirthschaft wollen? Oder da nach dem Socialismus die Menschen nicht je nach ihrem Entschluß in Association treten, sondern von selbst in der Association sich befinden sollen, wäre es angemessen, daß die Menschen nicht mehr zum Bahnhof gehen, sondern im Waggon in die Welt kämen? Es ist sonach überall nur im Einzelnen zu ermitteln, welche Production und welche Konsumtion, und in welchem Maße sie durch Association zu betreiben sind, und das ist die Sache der gründlichsten, umfassendsten nationalökonomischen Untersuchung und eine Hauptaufgabe der Volkswirthschaft in unserer Zeit.

Das herrschende nationalökonomische System, wie es Adam Smith gegründet, hat bei seinem unschätzbaren Verdienst um die Klarstellung der nationalökonomischen Begriffe die zwei großen Einseitigkeiten, es lehrt blos die Entfaltung der productiven Kräfte ohne ihre Regelung und blos die Theilung der Arbeit ohne ihre Vergesellschaftung. In beidem ist der Socialismus eine Berichtigung

desselben. Und es sind hiernach zwei Pole, welchen die Volkswirthschaft und ihre Wissenschaft zustreben muß: die Regelung der Konkurrenz und die Pflege der Association. Jenes ist Restauration eines Princips aus der Vergangenheit, dieses ist Ausbildung eines neuen Princips für die Zukunft.

Das Dritte, was vom Socialismus zu lernen ist, ist die nothwendige Verbindung des Socialen und Politischen, d. i. der Besitzverhältnisse und obrigkeitlichen Verhältnisse.

Im Mittelalter bestand diese Verbindung in vollem Maße. Besitz des Lehnguts war Titel und Bedingung obrigkeitlicher Gewalt, und umgekehrt, die obrigkeitlichen Beziehungen der königlichen Belehnung und der Vasallentreue — gewissermassen das Officieramt — waren Titel und Bedingung des Besitzes. Die Zunft als wirthschaftliche Genossenschaft übte obrigkeitliche Gewalt über ihre Angehörigen, und wer solcher obrigkeitlicher Stellung nicht fähig war (der Schutzverwandte), war auch in der Zulassung zur erwerblichen Thätigkeit eingeschränkt.

Es ist der Grundzug des liberalen Systems und des durch dasselbe gegründeten neuen Zustandes, daß diese beiden Gebiete völlig getrennt werden. Das obrigkeitliche Amt soll schlechterdings keine Basis in wirthschaftlichen Verhältnissen haben, durch reine Beamte versehen werden, und dafür umgekehrt kein Besitz- und Wirthschaftsverhältniß mit einer obrigkeitlichen Gewalt bekleidet bestehen, keine obrigkeitliche Gewalt eingesessener Grundbesitzer auf dem Lande, keine obrigkeitliche Macht der Zunft über den Meister, des Meisters über den Gesellen. Und zwar soll bei dieser Trennung das sociale Verhältniß dem obrigkeitlichen völlig unterworfen sein, die Beamten dominiren über die Grundbesitzer und die Gewerbtreibenden.

Gegen diese Unterordnung des Socialen unter das Obrigkeitliche nun erhebt sich der Socialismus. Er treibt es nach der andern Seite auf die Spitze. Es sollen gar keine obrigkeitlichen Verhältnisse mehr bestehen, sondern blos wirthschaftliche. Was noch an Gewalt geübt wird, soll blos für die Wirthschaft geübt werden und an die wirthschaftlichen Stellungen, an Besitzverhältnisse geknüpft

sein, wie sie eben der Socialismus noch enthält: die Dirigenten der wirthschaftlichen Thätigkeit, die Faktoren der Etablissements sind die einzigen Träger obrigkeitlicher Gewalt. So stellt der Socialismus das Band zwischen den wirthschaftlichen und den obrigkeitlichen Verhältnissen, das der Liberalismus vernichtete, wieder her, aber allerdings in einem völlig anderen Charakter als im Mittelalter, nämlich nicht durch Wahrung und Durchdringung beider, sondern durch Absorbirung des Politischen in dem Socialen.

Die socialistische Auffassung hat nun ihren Einfluß geübt auch auf die, welche nicht der Lehre desselben eigentlich anhängen. Es ist seitdem in der Literatur zur beliebten Weise geworden, die sociale Sphäre besonders hervorzuheben gegenüber der politischen, sie zur ersten zu machen, die Lösung der socialen Frage, wie man es ausdrückt, als der Lösung der politischen Frage vorausgehend zu fordern, ja auf die politischen Verhältnisse mit einer Art Geringschätzung herabzusehen.

Allein die Wahrheit ist die Selbständigkeit und Dignität beider Beziehungen, der wirthschaftlichen und obrigkeitlichen, und ihre nothwendige Verbindung und Wechselwirkung. Das sociale Gebiet ist von dem politischen wohl zu unterscheiden, aber nicht zu scheiden, und ist darum auch eine Lösung der einen nicht möglich ohne die Lösung der andern. Ja umgekehrt, da das obrigkeitliche Verhältniß das sittliche Band des Ansehens und der Abhängigkeit, das höhere ist, so muß vielmehr die sociale Frage in der politischen und sittlichen ihre Lösung finden, als umgekehrt, und ist die selbständige Lösung der socialen Frage ein ganz vergebliches Unternehmen. So ist es namentlich vergeblich, das Proletariat organisiren zu wollen, als Korporation, als Association, als einen vierten Stand: das Proletariat ist ein Auswuchs ungesunder wirthschaftlicher Verhältnisse, eine Art Exanthem, das man deshalb nicht als solches pflegen, sondern vielmehr resorbiren muß. Macht man es zu einem dauernden selbständigen Gliede der Gesellschaft, zu einem vierten Stande, giebt man ihm als solchen vollends politische Rechte, so gründet und befestigt man damit einen Gegner der Gesellschaft. Den wirthschaftlichen Verhältnissen überhaupt und dem Proletariat insbeson-

dere kann nur geholfen werden durch die richtige Einrichtung der obrigkeitlichen Verhältnisse. Es kommt wohl vor allem darauf an, die wirthschaftlichen Grundlagen in der Art, wie in früheren Vorlesungen ausgeführt, sicher zu stellen, namentlich die Stetigkeit des Grundbesitzes, und die städtischen Nahrungszweige möglichst zu stützen. Ist aber dieses erreicht, dann muß auf diese wirthschaftlichen Verhältnisse eine obrigkeitliche Gewalt gegründet werden, nicht zwar aus eigenem Rechte, wohl aber im Auftrag und im Dienste der höchsten Obrigkeit des Staates; eine solche obrigkeitliche Gewalt ist den Gutsherrn zu ertheilen über ihre Tagelöhner, den Meistern über ihre Gesellen, der Handwerks-Innung über den Meister, dem Fabrikherrn über die Fabrikarbeiter. Dafür aber ist ihnen auch die Verantwortlichkeit für diese Untergebenen und in gewisser Grenze selbst die Fürsorge für sie aufzuerlegen. Gewalt auf der einen Seite und Verantwortlichkeit und Fürsorge auf der andern Seite entsprechen sich, das eine nicht ohne das andere, und nur hierin liegt die Lösung der socialen Frage. Die Proletarier werden dann nicht in sich organisirt als Proletariat, sondern sie werden andern Gliederungen einverleibt, einem Höhern, der festen Besitz hat, zugetheilt, unter seine Fürsorge gestellt.

Das ist ein allgemeines weltgeschichtliches Gesetz: feste Mittelpunkte, um welche die andern sich gruppiren. Darauf beruhen die Familienfideikommisse und Stammgüter. Nach drei Generationen wird sich bei gleichheitlicher Theilung die Nachkommenschaft schlechter befinden als bei Untheilbarkeit, da an dem Fideikommißbesitze die ganze Familie einen festen Halt hat, wenn anders das Band in rechter Weise bewahrt wird. Ein nachgeborener Prinz des königlichen Hauses Hohenzollern hat jetzt eine bessere und gesichertere Stellung, als wenn das Reich theilbar wäre, und er etwa als souveräner Herzog von Kleve die Fürsten von Berg, Jülich, Kurmark, Pommern u. s. w. zu Brüdern und Stammesvettern hätte. Daß der Reiche als Fideikommißerbe und Familienhaupt erscheine, die Aermeren als Apanagirte, allerdings gegen Arbeit, das ist die richtige Gruppirung der Gesellschaft.

Die Besitzverhältnisse mit obrigkeitlicher Gewalt und Verpflich-

tung gegen den Besitzlosen zu bekleiden, das ist die Lösung der socialen Frage, wenn sie gelöst werden kann, eine andere giebt es nicht. Das aber ist auch an erster Stelle Lösung der politischen Frage. Denn die Beseitigung des Mechanismus der Bureaukratie, ohne Versenkung in die Demokratie, das ist der Kern der politischen Frage.

Hier endet die Darstellung der Parteien der Revolution.

Einundzwanzigste Vorlesung.

Meine Herren!

Die Anhänger der Legitimität haben sich als Partei gebildet im Gegensatze der Revolution, zur Abwehr und Reaktion. Um deswillen aber beruht diese Partei nicht auf etwas blos Negativem, der bloßen Verneinung, sondern auf dem Positivsten, nämlich dem ganzen Gehalt der natürlichen und geschichtlichen Ordnung, welche die Revolution zu vernichten unternimmt. Nicht sie, sondern die Revolution kommt von dem Geiste, der verneint; sie hebt nur die Verneinung auf. Ihr Programm — wenn man diesen Ausdruck gebrauchen will — ist darum älter als die Revolution. Es ist so alt als die menschliche Gesellschaft, es bestand von jeher in den Einrichtungen und in der Gesinnung, aber es bedurfte und fand vor der Revolution keine decidirte Vertretung und keine wissenschaftliche Durchführung, weil es das allgemeine und unangefochtene war, so lange nicht die Revolution ein entgegengesetztes aufstellte. Dasselbe beruht auch im Allgemeinen nicht wie das der Revolution auf einer menschlich gegründeten Theorie, sondern es ist die vorgefundene Ordnung, die vorgefundene religiöse, sittliche, rechtliche Tradition, die jene erfüllt. Es ist nicht ein scharf durchgeführtes System, seine Forderungen sind nicht die logischen Konsequenzen eines Satzes, nicht die Mittel für einen bestimmt vorgesetzten Zweck, sie sind die Fülle und Totalität der sittlichen Welt mit ihren mannichfaltigen und ins Unendliche verschränkten Principien und Zwecken. Erst im Gegensatze zu der scharfen Theorie der Revolution haben sich mitunter — keineswegs allgemein — auch von dieser Seite

scharfe logische Theorien ausgebildet, deren Vertreter aber auch nicht als Vertreter der Partei, sondern nur als Fraktionen in ihr zu betrachten sind. Es beruht daher die Vertheilung der Gruppen nicht auf verschiedenen Systemen, sondern auf dem verschiedenen Charakter des vorgefundenen Zustandes, der gegen die Revolution zu schützen ist. Darnach ist die legitimistische Partei in England, Frankreich, Deutschland ganz anderer Art.

Es liegt uns darnach ob, zuerst den geschichtlichen Gang zu verfolgen, wie überall die Legitimität im Gegensatze zur Revolution als bewußte Gesinnung und theilweise als wissenschaftliches System hervortrat, welche Grundsätze und Forderungen sie dabei entwickelte. Dann erst ist die gegenwärtige Partei der Legitimität zu charakterisiren, und sind ihre verschiedenen Schattirungen in unserem Vaterlande zu bezeichnen.

Der Grundsatz der Legitimität tritt zuerst in England mit deutlich ausgeprägtem Charakter auf und zwar in der rohsten und grellsten Weise als königlicher Absolutismus. Es war dort der erste Zusammenstoß mit dem neuen Princip, daß Volksgewalt höher stehe als königliche, und man wußte keinen andern Damm gegen dasselbe, als eben die Unumschränktheit der königlichen Gewalt. Zumal, da das neue Princip sich dort an die bestehenden Rechte des Parlaments anlehnte und stützte, hielt man diese selbst für einen Ausfluß desselben und sah nur in ihrer Beseitigung die Rettung des Königthums. Das war die Stellung der Stuarts, es war die Theorie Filmers, der ihre Stellung wissenschaftlich vertrat. Diese Theorie ging dahin, daß Gott von Anfang der Welt, von Adam bis an das Ende der Dinge eine patriarchalische und unumschränkte Gewalt verordnet habe, daß jede andere Staatsform als die monarchische, daß innerhalb der monarchischen jede Schranke des Königs gegen Gottes Gebot verstoße. Das Königthum trat bei jenem Beginn des Kampfes aus der Unbefangenheit heraus, in welcher es früher Beschränkungen duldete und mit sich verträglich fand, es reflektirte, und in der Unfähigkeit seiner Reflexion hielt es dieselben nicht mehr für vereinbar mit sich. Es sah nur die Alternative: entweder König oder Volk. Der Absolutismus in dieser Gestalt wurde jedoch keine Partei im Lande, wenigstens nicht in großer Ausdehnung.

Die damaligen Legitimisten (Kavaliere, Tories) erkannten rechtliche Einschränkungen des Königs an, sie hielten instinktmäßig an der gesammten englischen Verfassung fest gegen die Neuerungen der Puritaner, und dazu gehörten eben so sehr die Rechte des Parlaments, die Staatskirche, die alten Sitten und Gewohnheiten. Das Neue und Schärfere, was früher ungekannt war und die jetzige Torypartei im Gegensatze der Whigs bezeichnete, war nur einmal die stärkere Accentuirung der königlichen Macht und Widersetzung gegen Versuche, die Volksrechte zu erweitern, dann aber hauptsächlich die Verwerfung jedes aktiven Widerstandsrechtes gegen den König, wenn er die Schranken überschritte. Das ist die Lehre der non resistance. Sie ist das Schiboleth der alten Torypartei und war das Bekenntniß der englischen Staatskirche, während die Lehre vom Absolutismus des Königs und der Unerlaubtheit parlamentarischer Schranken nur Sache einer kleinen Hofpartei und einer vereinzelten Theorie blieb. Es war nun ohne allen Zweifel unangemessen und unweise, diese absolute, ausnahmslose non resistance als Parteibanner aufzurichten. Es hätte genügt, dem falschen Princip der Whigs das richtige Princip entgegenzustellen, daß gewaltsamer Widerstand bei Unrecht der Obrigkeit unstatthaft sei; dabei begnügte man sich aber nicht, sondern trieb das Princip auf die Spitze, daß nämlich niemals eine Ausnahme von dem Princip zulässig, daß in keinem möglichen und denkbaren Falle der Widerstand erlaubt sein könne. Hiermit stellte man die ganze Partei der Tories auf eine Kasuistik, und sie erlag dieser auch. Mit Jakob II. trat nämlich der Fall ein, daß die Torypartei selbst eine Ausnahme von ihrem Gehorsamsprincip machte und damit durch ihre That ihrer früheren Lehre widersprach. Da ihr Princip gerade auf Ausnahmslosigkeit gestellt war, so mußte es eben selbst als Princip durch Zugeständniß einer Ausnahme vernichtet werden. Die Erklärung, über welche die Partei damals übereinkam, lautete: daß König Jakob, 1. weil er die Verfassung des Königreichs umzustürzen gestrebt durch Bruch des Urvertrags zwischen König und Volk, 2. weil er (auf Rath der Jesuiten) die Fundamentalgesetze verletzt, und 3. weil er sich selbst aus dem

Königreiche entfernt, der Regierung entsagt habe (abdicated the government) und deshalb der Thron vakant sei. Dies entsprach durch das „entsagt" (abdicated) statt „verwirkt", und durch das Hervorheben der Flucht des Königs der Stellung der Tories, aber die Anführung der andern Gründe zur Auswahl und vor allem das Faktum selbst, daß der König gegen seinen Willen beseitigt wurde, ist gegen dieselbe. Ihr Princip ist damit nicht völlig gebrochen, aber doch durchbrochen und abgestumpft. Die non resistance im alten Sinne, die absolute Unverrückbarkeit des königlichen Rechts ist von da an kein Schiboleth, kein Parteistreit mehr. Dennoch vertritt der englische Toryismus noch immer die Legitimität, die natürliche, geschichtliche (göttliche) Ordnung: die Autorität des Königthums, wenn auch nicht in der alten Ausdehnung; die alte historisch gebildete Verfassung gegen neuere, tiefer greifende und auf menschlichen Rücksichten ruhende Reformen; die erworbenen Rechte (z. B. gegen Entziehung von Wahlrechten aus politischen Rücksichten); die Erhaltung und Stärkung der Aristokratie. Der Toryismus hat aber, seit er jenes ursprüngliche Princip aufgab, mehr praktischen als idealen Charakter. Der Whiggismus, wie ich ihn schon früher schilderte, verlor seit dem Erlöschen des religiösen Feuers, seit er völlig verschieden ist vom Puritanismus, noch mehr den idealen Charakter. Beide Parteien wurden mehr nüchterne praktische Koterien. Einen Grad idealen Aufschwungs und theoretisch grundsätzlichen Charakters erhielt der Toryismus erst wieder, als ihm ein neuer Gegner dieser Art gegenüber trat in der französischen Revolution und als deren Principien auch in England Eingang fanden. Der Vertreter desselben in dieser neuen bewußten Stellung ist Burke. In ihm kömmt der tiefere Sinn des englischen Toryismus, den er nach Abstreifung des alten Parteischiboleths noch in sich schließt, damit in der That das ächte englische Wesen, zu klarem Bewußtsein und Ausdruck. Er lehrt nicht die alte Unverrückbarkeit der Monarchie, nicht den ausnahmslosen Gehorsam. Allein er vertritt in der eindringlichsten und nüchternsten Weise und mit der schlagendsten Polemik die alten Fundamente der Staaten gegen die Chimäre der Revolution; insbesondere aber vertritt er die reich ent-

wickelte englische Verfassung mit ihren lebendigen Motiven, das Princip der Obrigkeit von Oben, die Bedeutung des großen Grundeigenthums, die erworbenen Rechte und hauptsächlich die Naturwüchsigkeit und geschichtliche Kontinuität der ächten Verfassung gegenüber der französischen Verfassungsfabrik; damit auch die Reichhaltigkeit und Unerforschlichkeit des Baues der bestehenden Verfassung, dessen Aenderung unvorgesehene Störungen nach sich ziehen würde; die englische Verfassung sei „ein komplicirter Mechanismus", worunter er aber wirklichen inneren „Organismus" meint.

In Frankreich bildete sich gegen die Revolution die Partei, welche man vorzugsweise die Legitimisten zu nennen pflegt. Ihr Centrum ist das göttliche Recht des Königs. Es ist der Gegensatz gegen die Souveränetät des Volkes. Es ist die auf Gott und nicht auf Volkswillen ruhende Autorität des Königs, ihre Unabhängigkeit von dem Willen des Volkes, ihre Ununterbrochenheit durch die ganze französische Geschichte. Der reinste Ausdruck dessen ist von Ludwig XVIII. bei Verkündigung der Konstitution von 1814 gegeben. An die Heiligkeit der Monarchie schließt sich aber bei den Legitimisten die gefeierte Stellung des Adels. Denn der Adel hatte dort vorzugsweise den erhabenen Schwung für die Monarchie; er beruhte überhaupt auf ähnlichem Princip, nämlich der Abstammung und Geburt; und er war nebst dem König eben die Substanz des alten Zustandes (ancien régime), welchen die Revolution zerstörte; die Bourgeoisie dagegen war es, welche die Revolution machte. Dazu kommt noch das Ansehen und die Macht der katholischen Kirche als Staatskirche.

Der französische Legitimismus und der alte Toryismus, obwohl sie wesentlich gleiche Fundamente haben, sind darum doch sehr verschieden. Ersterer lehrte nie jene Kasuistik, ob je Widerstand erlaubt, und jene Unumschränktheit der königlichen Gewalt. In Frankreich handelte es sich um die allgemeinste erste Frage über Existenz des Königthums, nämlich eines wirklichen Königthums, das nicht blos Kreatur des Volkes sei. In England handelte es sich um das Königthum gegenüber der Empörungslehre, in Frankreich um das Königthum gegenüber der Revolutionslehre. Der Legi-

timismus ist noch mehr verschieden von dem jetzigen Torysmus, dem das Königthum sehr in den Hintergrund getreten ist, während es in Frankreich der Mittelpunkt ist. Ein anderer Unterschied ist: während der englische Torysmus außer dem Königthum die gesammte englische Verfassung vertritt, so der französische den Adel. Frankreich hatte eben keine Konstitution und dafür hatte England nicht in der Art an die Krone gelehnten und vom Volk zum Theil abgetrennten Adel, wie Frankreich, — der Adel, seine Sitte und Tradition und der Einfluß desselben auf den König ist das einzige oder hauptsächliche Verfassungselement des alten Frankreich. Kurz, die Devise des englischen Torysmus ist die alte englische Konstitution, Ordnung und Bestand aller Einrichtungen, die der französischen Legitimität: Königthum, Adel, Kirche. Beide — Torysmus und Legitimismus — repräsentiren darnach einleuchtend den geschichtlichen Zustand ihres Landes, wie die Revolution ihn vorfindet, und eben dem entsprechend hat auch der französische Legitimismus überall nur Ideale und Principien, der englische Torysmus ist völlig nüchtern und praktisch.

Eine glänzende schriftstellerische Vertretung hat der erstere gefunden an dem Comte de Maistre (Les soirées de St. Pétersbourg und sur les constitutions), ganz anderen Charakters wie Burke. Jener legt den Nachdruck auf die unmittelbare göttliche Ordnung und Sanktion, dieser auf die geschichtliche, natürliche Entwicklung; jener erklärt die Erbmonarchie als die alleinige göttliche Verfassung, dieser hält jede Verfassung für gut, die organisch geworden; jener hält den Geburtsadel für ein auserlesenes Geschlecht, dieser will, daß sich der Staat auf die Grundaristokratie stütze. Bei den Franzosen handelt es sich um religiös sittlichen Aufschwung, bei den Engländern um Rechte, Verfassung, erworbene Ansprüche.

In Deutschland hat die erste französische Revolution keine Erschütterung der fürstlichen Macht bewirkt, — die des deutschen Kaisers war schon vorher gesunken. Im Gegentheil, die Fürsten wurden durch sie nur mächtiger. Hier ging die Revolutionirung vielmehr von oben aus, von den Regierungen, von der Bureaukratie; und die Revolutionirung bestand nicht in Auflösung des Unter-

thanengehorsams, sondern in Auflösung der inneren Gliederung des Volkes und Schwächung der religiösen Basis des Staates. In Deutschland war deshalb in jener Epoche gar keine Veranlassung für eine legitimistische Partei, die vorherrschend das royalistische Element vertreten hätte, denn das war nicht im Geringsten angefochten, im Gegentheil aufs Aeußerste getrieben, sondern hier bildete sich theilweise nur eine Partei zur Abwehr jener inneren Entgliederung. So trat in Preußen der Hardenberg'schen, in Baiern der Montgelas'schen, in Oesterreich schon früher der Josephinischen Gesetzgebung gegenüber eine reaktionäre Partei auf. Erst später, da die Bewegung in Deutschland gegen die Throne zu schlagen begann, erstreckte die legitimistische Partei sich auch auf die Vertretung der monarchischen Gewalt und vorzugsweise auf die Erhaltung der landständischen Verfassung alten Charakters im Gegensatz zu der konstitutionellen Theorie. Seit 1848 bildete sich eine wirkliche Partei der Legitimität in vollster Ausdehnung für Königthum wie für alle Elemente der Gesellschaft mit sehr verschiedenen wissenschaftlichen Grundsätzen und praktischen Tendenzen.

Auf die deutsche Legitimitätspartei hat einen bedeutenden Einfluß geübt die Lehre Hallers, seine Restauration der Staatswissenschaften. An ihr bildete sich eine politische Schule. Am stärksten war dieser Einfluß nach der Juli-Revolution — das politische Wochenblatt, damals das einzige kontrerevolutionäre Blatt, ruhte vielfach auf ihr. Sie ist jetzt noch eins der Elemente der Konservativen, wenn auch in bedeutendem Abnehmen. Diese Lehre erfordert deshalb eine nähere Darlegung. Es sind zwei Grundgedanken, welche Haller erfüllen, und in welchen er den Gegensatz und die Hülfe gegen die Irrthümer der Revolution gefunden zu haben meint. Der erste ist: daß der Staat und alle gesetzlichen Einrichtungen nicht auf menschlichem Willen und Reflexion, sondern auf Naturgesetz beruhen, d. h. hier nicht Naturwüchsigkeit, sondern Naturgesetz, nämlich auf dem Gesetz des Stärkeren: Uebergewicht auf der einen und Bedürftigkeit auf der anderen Seite begründen alle Bande unter den Menschen. Hierauf beruht das Verhältniß von Vater und Kind, Lehrer und Schülern, Arzt und

Kranken, hierauf auch das Verhältniß von Herrscher und Unterthanen. So entstehe der Staat und die Staatsgewalt nicht künstlich durch menschlichen Willen und Vertrag, sondern natürlich durch Stärke und Uebermacht. Der Mächtige erwerbe sich die Herrschaft durch Unterwerfung, Eroberung, oder durch Schutz. Eben so entständen die kleinen Kreise im Staat, z. B. Grundherrschaften; indem der große Grundbesitzer Andere auf seinem Boden ansiedeln ließe, bilde sich Grundherrlichkeit und Gerichtsbarkeit. Der andere Gedanke Hallers ist: die Staatsgewalt und daher insonderheit die Gewalt der Fürsten hat nicht einen öffentlichen Charakter, daß sie für das Volk — zu seinem Wohl und Nutzen da sei, sondern rein privatrechtlichen, patrimonialen Charakter. Die Gewalt des Fürsten ist durch ihn selbst erworben, ursprünglich, wie ausgeführt, durch Uebermacht, nachher durch die gewöhnlichen Privattitel: Erbschaft, Kauf, Schenkung, Mitgift; und sie besteht nur für seine Zwecke, zu seiner Befriedigung und daher zu seinem beliebigen Gebrauch, wie anderer Erwerb auch: Eigenthum, Grundherrlichkeit. Alle jetzigen sogenannten Staatsangelegenheiten sind darum nur Privatsachen des Fürsten, das Territorium ist sein Land, er darf es zertheilen, verschenken, verkaufen, durch Testament darüber verfügen. Die Beamten sind seine Diener, nicht anderer Art als Hofdiener, die nur an seine Dienstinstruktion, nicht an die Gesetze des Landes gebunden sind; ein Justizpräsident und ein Kammerherr sind nur für verschiedene Zwecke von ihm in Dienst genommen, wie etwa ein Banquier sich einen Buchhalter für sein Geschäft und einen Hofmeister für seine Kinder in Dienst nimmt. Die Steuern, die er wirklich zu fordern hat, sind seine Einkünfte, sein Vermögen, der Krieg ist seine Fehde, die ganze Regierung des Landes ist sein Recht, nicht auch seine Pflicht. Er ist nicht gebunden, seine Gewalt für den öffentlichen Zweck und Nutzen zu gebrauchen, ja er braucht sie, wenn er will, gar nicht zu gebrauchen; er kann es z. B., wenn er will, unterlassen, Gerichte zu halten und seinen Unterthanen Rechtspflege zu gewähren. Nur moralisch ist er hierzu verbunden, nicht rechtlich. Eben darum, weil die fürstliche Gewalt ein Privatrecht ist, für ihn selbst da und nicht für das Volk, darf auch das

Volk sie ihm nicht entreißen, darf ihn nicht absetzen. Solches ist ein Verbrechen ähnlich wie ein Raub. Somit folgert Haller nicht etwa eine Unumschränktheit der fürstlichen Gewalt, sondern im Gegentheil, gerade weil sie ein Privatrecht der Fürsten ist, dürfen auch die Privatrechte der Unterthanen gar nicht von ihr getroffen werden. Zwar sind sie seiner Regierungsgewalt unterworfen, aber sie sind nicht verpflichtet, ihm Steuern zu entrichten, wenn sie nicht wollen, weil ja Steuern nur sein Vermögen sind; sie sind nicht schuldig, ihm als Soldaten zu dienen, weil ja der Krieg nur seine Fehde ist. Militärkonskription ist die schreiendste Ungerechtigkeit. Und diese Rechte der Unterthanen sind gar nicht anderer Art oder anderen Ranges als die der Fürsten, da beide nur Privatrechte sind; die Unterthanen dürfen deshalb bewaffneten Widerstand gegen die Fürsten üben, wenn er sie verletzt, und sie dürfen eben so gut als ihre Fürsten untereinander Krieg, d. i. Fehde und Duell, haben. Dagegen ist es nach Haller unstatthaft, daß Unterthanen an der fürstlichen Gewalt selbst Theil haben. So steht ein absolutes Privatrecht der Fürsten und ein absolutes Privatrecht der Unterthanen ohne alle Verbindung einander gegenüber.

Haller hat durch jenen ersten Grundgedanken, daß der Staat und alle gesetzlichen Einrichtungen auf dem Naturgesetz ruhen, eine wesentliche Seite des geselligen Zustandes beleuchtet, welchen die Theorie vor ihm vielfach übersah; er hat den Grund zu einer Naturlehre des Staats gelegt, eine Mahnung und einen Leitstern gegeben, daß man Verfassung und Einrichtungen nicht blos auf ethische Principien, sondern zugleich auf die natürlichen Bedürfnisse, natürliche Erfahrungen stütze. Nur faßt er diesen Gedanken einseitig, denn der Staat ruht doch nicht auf dem Naturgesetz und vollends dem Gesetz der Stärke allein, sondern doch immer zugleich auch auf sittlichen Gedanken und Motiven. Selbst Eroberung und kriegerischer Schutz würden kein Königthum begründen, wenn nicht der sittliche Gedanke der Obrigkeit und der sittlichen Anforderung an öffentliches Gemeinwesen dem menschlichen Bewußtsein innewohnte. Darum möge man immerhin das Naturgesetz, die natürlichen Bedürfnisse wohl beachten; aber das Naturgesetz allein kann doch nicht Maß geben für die politischen Einrichtungen.

Dagegen der andere Gedanke Hallers von dem privatrechtlichen Charakter der fürstlichen Gewalt ist gänzlich falsch. Er ist eine Verzerrung und Zerreißung des öffentlichen Zustandes, ist eine Entweihung der fürstlichen Gewalt selbst und eine Entwürdigung der Unterthanen, die so zu bloßen Mitteln für die Fürsten werden. Zu diesem grellen Irrthum ist Haller zunächst verleitet durch einen falschen Begriff des Oeffentlichen, den er gerade von der Revolution annahm. Er kann sich nämlich unter öffentlicher Gewalt nichts anderes denken als eine Gewalt, die für das Volk da ist, und deren Gebrauch sich deshalb nach Belieben des Volks richten muß; eine solche verwirft er freilich mit Recht. Allein in Wahrheit ist „öffentlich" dasjenige, was erhaben über alle Menschen, über Fürsten wie über Volk einer nothwendigen Ordnung, einem sittlichen Beruf dient. So z. B., daß die sittliche Gestalt der Ehe frei erhalten werde, ist nicht eine Berechtigung der Gatten, nicht eine Berechtigung des Volks, nicht der Fürsten, es ist die sittliche Nothwendigkeit über Allen und darum öffentlich. Daß der Mörder gestraft, hingerichtet, dadurch das Gesetz der Gerechtigkeit erfüllt, der Mißton der sittlichen Welt aufgelöst werde, das ist nicht ein Recht des Gemordeten, nicht des Volks, nicht des Königs; es ist das der ganzen menschlichen Gesellschaft ertheilte Gebot, darum öffentlich. Die Staatsgewalt, die Monarchie wie die Republik, ist öffentlich in diesem Sinne; sie ist nicht zur Befriedigung des Herrschers, nicht zur Befriedigung der Unterthanen, sondern zur Erfüllung der höheren Aufgaben, die beiden zumal gesetzt sind. Diese wahre Bedeutung der Staatsgewalt übersieht die Revolution, aber Haller übersieht sie nicht minder. Die Revolution macht die öffentliche, die göttliche Ordnung zum Privateigenthum des Volks, Haller macht sie zum Privateigenthum des Fürsten. Das Eine ist so unwahr wie das Andere.

Sodann aber ist Haller zu seiner Lehre vom privatrechtlichen Charakter der fürstlichen Gewalt auch bestimmt durch die Anschauung des Mittelalters und insbesondere des alten Zustandes der deutschen Territorien. Dort herrschte wirklich ein solcher patrimonialer Charakter der Einrichtungen; und dieses Anschließen an diese älteren,

wirklich historischen Zustände Deutschlands hat ihm gerade in Deutschland solche Anhänger erworben. Allein einmal waren die deutschen Territorien zu jener Zeit nicht Staaten, sondern nur Provinzen, ja anfänglich nur Grundherrschaften. Sodann bestand selbst in der deutschen Territorien der patrimoniale Charakter nicht so grell, als Haller ihn vorführt, so z. B. Justiz zu gewähren, war nicht beliebig, sondern eine Rechtspflicht der Landesherren; und ist es der Bildungstrieb und stete Gang der Geschichte vom Mittelalter an, gerade diesen patrimonialen Charakter zu überwinden. Die Ueberwindung desselben ist gerade die wahre Seite der Revolution, und sie bekämpft Haller.

Zweiundzwanzigste Vorlesung.

Meine Herren!

Wir haben bei den Parteien der Revolution überall untersucht, welches ihre natürlichen Träger sind, d. h. welche Klassen der Gesellschaft, abgesehen von sittlicher und politischer Ueberzeugung, durch ihr natürliches Interesse zu denselben gezogen werden. So erkannten wir die Bourgeoisie als natürlichen Träger des Liberalismus, die Volkmasse als natürlichen Träger des Demokratismus, die Arbeiterklasse und das Proletariat als natürlichen Träger des Socialismus. Wir dürfen diese Untersuchung auch für die Parteien der Legitimität nicht abweisen. Natürliche Träger der Partei der Legitimität sind vor allem, wie einleuchtet, die Fürsten. Dann der Adel. Dann die Armee; denn die Armee steht jetzt eben so wie ehedem auf der persönlichen Treue und der Standesehre und dem Gehorsam gegen die Autorität, und sie verliert mit der legitimen Obrigkeit ihre Weihe, wie das Gefühl ihrer Sicherheit. Dann die kirchlich gesinnte Geistlichkeit, auch die kalvinische, seitdem die politische Bewegung rationalistisch geworden ist; denn die Kirche nach ihrer äußern Existenz steht mit der Legitimität und fällt durch die Revolution. Diese Klassen sind vorherrschend die Träger der Legitimität, denn ihre Existenz selbst ist durch sie bedingt. Aber in weiterem Maße ist die ganze menschliche Gesellschaft natürlicher Träger der Legitimität, denn alle Menschen sind von Natur an die Grundsätze derselben gebunden, so lange nicht die Doktrin der Revolution sie künstlich davon gelöst hat; und alle Klassen haben ihren natürlichen Vortheil bei der Legitimität, da die Revolution je in ihren verschiedenen Stadien sie alle zu Grunde richtet.

Die Grundsätze und Forderungen der Partei der Legitimität sind im Allgemeinen die folgenden.

Sie bekennt sich zu der Obrigkeit von Gott, — daß diese Ansehen und Gewalt nicht vom Willen und Auftrag des Volkes herleitet, sondern von Gottes Ordnung und Sanktion, und nicht nach dem Willen des Volkes sie zu gebrauchen hat, sondern nach Gottes Gebot und dem eigenen Gewissen und Urtheil innerhalb der rechtlichen Zuständigkeit.

Vor Allem folgt hieraus, daß die Obrigkeit nicht durch den Willen der Unterthanen beseitigt, eine andere an ihre Stelle oder über sie gesetzt oder gegen ihren Willen und das bisherige Recht die Verfassung abgeändert werden kann, daher die Widerrechtlichkeit und tiefe Sündhaftigkeit der Thaten von 1789, 1792, 1848. Das ist der für die Rechtsordnung augenfälligste Gegensatz der Legitimität gegen die Revolution. Das war auch der Konflikt bei der Kaiserwahl zu Frankfurt. Nach dem Grundsatze der Revolution und der Volks- (National-)Souveränetät war die Vertretung des deutschen Volkes befugt, die Verfassung allein endgültig zu bestimmen und einen Kaiser über die vorhandenen rechtmäßigen Fürsten zu setzen. Nach dem Princip der Legitimität war das ohne den Willen der Fürsten unzulässig. Dieser unerschütterliche Bestand der höchsten Obrigkeit ist denn auch die oberste Gewähr aller Rechtsordnung auf Erden, wie umgekehrt die Unterwerfung der Obrigkeit unter den Willen der Unterthanen die Vernichtung der Rechtsordnung ist, und die Anarchie zur nothwendigen Folge hat. Ja selbst widerrechtliche Eroberung oder Usurpation ist nicht so verderblich als solcher Akt der Volkssouveränetät. Denn jene ist doch nur ein momentanes vorübergehendes Unrecht, die Zeit verjährt es, es bleibt doch immer Obrigkeit über den Unterthanen. Diese aber ist eine permanente Umkehrung des Verhältnisses, die Unterthanen stehen grundsätzlich und daher für immer über der Obrigkeit als die Quelle ihres Ansehens, und als die Macht haben, sie einzusetzen und abzusetzen. So wenn die deutsche Nationalversammlung zu Frankfurt die Fürsten gegen ihren Willen zu Unterthanen eines Kaisers machen konnte aus dem Grunde, weil sie das als

Nationalbedürfniß erkannte, so konnte sie auch später die Fürsten zu Unterthanen einer deutschen Republik machen aus demselben Grunde und mit demselben Rechte.

Hiermit sind Staatsformen nicht ausgeschlossen, nach welchen die Obrigkeit durch Wahl bestellt wird, Republik und Wahlmonarchie; es ist auch nicht ausgeschlossen, daß selbst in der Erbmonarchie die Dynastie ursprünglich durch Wahl berufen wurde.

Allein fürs Erste auch da, wo die Obrigkeit gewählt wird, übt sie dennoch ihr Amt nicht kraft Ermächtigung der Wähler, sondern kraft einer höheren Autorität über ihnen, ähnlich wie der Mann durch die Einwilligung seiner Frau ihr Eheherr wurde, aber dennoch sein eheherrliches Ansehen über sie nicht kraft ihrer Einwilligung, sondern kraft Gottes Gebot und Ordnung über die Ehe übt. In diesem Sinne sprach der Boston'sche Gouverneur Winthropp zur gesetzgebenden Versammlung nach einer ungebührlichen Opposition derselben: „Ihr seid es, die ihr uns in das Amt berufen habt; aber so berufen, haben wir unsere Autorität von Gott, dieses Amt ist die Ordnung Gottes und hat das Bild Gottes in sich ausgeprägt. Die Verachtung desselben ist von Gott durch schreckliche Beispiele seines Zornes gerächt worden." Darum hat auch die gewählte Obrigkeit die Selbständigkeit im Gebrauche ihrer Gewalt, und die Unentziehbarkeit ihrer Gewalt. Die Unterthanen haben gegen die gewählte Obrigkeit nicht mehr Recht als gegen eine andere. Die Kurfürsten konnten den Kaiser wählen nach ihrem Willen, nicht ihn absetzen nach ihrem Willen. Die Volksversammlung in Zürich konnte die Regierung wählen, nicht vor der gesetzlichen Zeit sie aus ihren Aemtern vertreiben. Es sind also Verfassungsformen möglich und zulässig, nach welchen die Unterthanen die Obrigkeit wählen; aber Verfassungsformen, nach welchen die Unterthanen die Obrigkeit beliebig wieder entlassen, sind nach Naturgesetz unmöglich und nach Gottes Gesetz unerlaubt.

Fürs andere ist nicht, wie die Parteien der Revolution es ansehen, die gewählte Obrigkeit, weil sie auf Willen und Zutrauen des Volkes beruht, die anstrebenswerthe und heiligere; im Gegentheil, je weniger die Obrigkeit durch Zuthun der Menschen entsteht,

je mehr sie ein Werk höherer Fügung ist, ein Vorhandenes, dessen Ursprung über den Unterthanen liegt, desto befestigter, ehrwürdiger, heiliger ist sie, desto freudiger ist es, ihr zu gehorchen. Das findet sich am höchsten in der Erbmonarchie, wo der Ursprung der Dynastie aus dem Bewußtsein entschwunden ist und der gegenwärtige König rein als der durch Gottes Fügung über uns Gesetzte erscheint. Dieser Vorzug der gegebenen Obrigkeit vor der gewählten beruht schon auf natürlichem Gesetze: wo die Obrigkeit gewählt wird, da tritt ein, wie es bei Goethe heißt: „er gefällt mir nicht, der neue Bürgermeister, seitdem er's ist, wird er nur täglich dreister". Aber er beruht tiefer auf einem sittlichen Princip. Die Revolution schätzt die Gewalt höher, heiliger, je mehr, die Legitimität schätzt sie höher, heiliger, je weniger sie das Gepräge hat, von Menschen gemacht zu sein. Der von Gott entbundene Mensch will überall nur sein eigen Werk, der an Gott gebundene Mensch unterwirft sich am liebsten einem höheren Walten.

Dies ist das göttliche Recht der Obrigkeit, der König von Gottes Gnaden im Gegensatze des Königs durch Volkswillen; und diese religiöse Sanktion, die Herrschaft von oben gegen die Herrschaft von unten, diese Hingebung unter ein höheres Walten, unter das, was von Gott gefügt und nicht von Menschen gemacht worden, ist das wesentliche Kennzeichen der Legitimitätspartei. Wenn man dagegen der Obrigkeit durch Volkswillen nur die physisch-mechanische Nothwendigkeit fester unabhängiger Obrigkeiten entgegenstellt, so ist das nicht die Gesinnung der Legitimität, sondern nur gouvernementale Gesinnung, und mit dieser kann man selbst auf dem Boden der Revolution stehen, nämlich diese Obrigkeiten in letzter Quelle aus dem Willen des Volkes herleiten; ja man kann die Empörung, den Umsturz der alten geschichtlichen Ordnung, der legalen Obrigkeit gutheißen oder sogar bewirken, und für die von der Empörung ausgegangenen Obrigkeiten dennoch jene Festigkeit fordern. Dieser gouvernementalen Gesinnung, die meistens sogar einen tiefen Widerwillen gegen die legitimistische Gesinnung hat, fehlt nun aber jeder sittliche Impuls und damit auch jede Macht in der Gesinnung, um ihren Obrigkeiten die als nothwendig erkannte

Festigkeit dauernd zu sichern; es fehlt ihr also nichts Geringeres als das einzige Mittel für den Zweck, als das Fundament für ihr Gebäude.

Von dieser wahren Bedeutung des göttlichen Rechts der Obrigkeit oder des Princips der Legitimität, welche das Grundbekenntniß der ganzen konservativen Partei ist, muß man aber das ferne halten, was nur auf Mißverständniß desselben beruht oder was nur gewissen Fraktionen der konservativen Partei angehört.

Es ist ein Mißverständniß, daß im Princip der Legitimität nothwendig die unumschränkte königliche Gewalt liegt. Die Lehren Burke's, Hallers sind legitimistisch, aber nicht absolutistisch. Daß das Recht des Königs von Gott ist, sagt noch nicht, daß das Recht des Königs über alles sich erstreckt. Auch das Recht des Vaters ist in einer ähnlichen Weise von Gott und nicht von den Kindern; aber ist das Recht des Vaters deshalb unumschränkt, darf er seine Kinder mißhandeln oder verkaufen? Die Erhabenheit der königlichen Gewalt über den Ursprung aus Volkswillen und über die Maßgebung des Volkswillens schließt nicht aus, daß das Bereich der königlichen Gewalt begrenzt sei, begrenzt durch Rechte der Einzelnen und durch Rechte des gesammten Volkes, begrenzt von Natur und durch Sitte und Gebrauch, und durch rechtmäßige Verfassung. Es ist kein Widerspruch gegen das göttliche Recht des Königs, daß der König den Unterthanen nicht die Wahl ihres Lebensberufes oder die Wahl ihrer Ehegatten vorschreiben kann, und es ist kein Widerspruch gegen das göttliche Recht des Königs, daß nach der bestimmten Verfassung der König dem Volke keine Steuern auflegen und keine neuen Gesetze geben kann ohne ihre Zustimmung. Im Gegentheil, gerade die Anerkennung einer Sanktion und Mission von Gott enthält, daß die königliche Gewalt an eine sittlich rechtliche Ordnung gebunden sei. Vom profan-gouvernementalen Standpunkt aus kann man konsequent zum Absolutismus kommen, vom Standpunkt des göttlichen Rechts, wenn wohlverstanden, nimmermehr. Die Lehre eines Filmer, daß der König von England nicht durch das Parlament beschränkt sein könne, ist ein Irrthum für sich und nicht eine Folgerung aus dem göttlichen Rechte der

Obrigkeit, und da Locke, der theoretische Vorkämpfer der Whigs, gegen Filmer die Obrigkeit kraft Volkswillens und Vertrages geltend macht, bekämpft er an ihm nicht seinen Irrthum, sondern seine Wahrheit.

Es ist ein Mißverständniß, daß das Princip der Legitimität sklavisch unbedingten Gehorsam enthalte. Allerdings widerstreitet ihm, daß die Unterthanen selbst Gewalt gegen ihre Obrigkeit üben, der aktive Widerstand, die Empörung. Denn ist die Obrigkeit von Gott über die Unterthanen gesetzt, so ist sie das Verhältniß des gebotenen Gehorsams, der Ehrfurcht und Pietät, und können die Unterthanen sich nicht zum Herrn und Richter über die Obrigkeit aufwerfen. Das bestätigt der unmittelbare Ausspruch der christlichen Offenbarung: „seid gehorsam der Obrigkeit, denn wo Obrigkeit ist, da ist sie von Gott", — und bestätigt nicht minder die natürliche Erfahrung; wo das Andere gilt, daß die Unterthanen sich gegen die Obrigkeit, wenn sie die Verfassung verletzt, selbst Recht nehmen, da folgt überall und nothwendig die Anarchie. Denn wer ist wieder Richter, ob die Unterthanen und welche Partei unter den Unterthanen Recht hat. Darüber aber bestehen schon verschiedene Ansichten innerhalb der Partei der Legitimität, ob es nicht Ausnahmefälle von dem Verbot der Empörung gäbe, wo der Druck der Regierung die ganze sittliche Existenz eines Volkes zu vernichten drohe, wie die türkische Herrschaft über die Griechen, oder wo die gesammte Verfassung und namentlich die verfassungsmäßig bereits verbürgte, nicht erst der Obrigkeit abzuringende Religion des Landes vernichtet werde, wie unter Jakob II., oder wo die Obrigkeit (Souveränetät) selbst getheilt ist und der Widerstand gegen die Unterdrückung von wirklichen Obrigkeiten geführt wird, wie von den protestantischen Landesherren gegen Karl V. Wie bereits angeführt, lehrte die alte englische Kirche und der alte englische Torvismus die absolute Nonresistenz; dagegen der Tory Burke giebt Ausnahmen zu, über welche das Gewissen derer, die in solche außerordentliche Lage kämen, zu entscheiden habe. Ob der Widerstand der deutschen Fürsten gegen Karl V. erlaubt sei, darüber war unter ihren Theologen selbst verschiedene Meinung. Diese in die

Kasuistik führende Streitfrage wird auch niemals auf Erden ihre definitive Lösung erhalten. Dagegen aber steht das über allen Zweifel fest, auch nach dem Princip der Legitimität, und ist die ganze christliche Kirche darinnen einig: daß, wenn die Obrigkeit die Grenze göttlicher oder menschlicher Ordnung überschreitet, der passive Widerstand erlaubt, ja geboten ist, das ist die Versagung des eigenen Gehorsams ohne Anwendung von Gewalt gegen die Obrigkeit. Derselbe Apostel, der den Christen die Unterwerfung unter Nero einschärfte, derselbe läßt sich von keinem menschlichen Ansehn verbieten, das Evangelium zu verkündigen. „Ihr sollt Gott mehr gehorchen als den Menschen." Es ist erlaubt und geboten, Zeugniß abzulegen wider geschehenes Unrecht, und ist die Widersetzung gegen eine ungerechte Obrigkeit durch erlaubte Mittel, in der Landesvertretung, durch die Gerichte, durch die Presse gestattet; ausgeschlossen ist nur der Widerstand und die Selbsthülfe mittelst physischer Gewalt.

Es ist ein Mißverständniß, daß das Princip der Legitimität als starre, logische Doktrin zu Gunsten absoluter Unverlierbarkeit der dynastischen Rechte alle weltgeschichtlichen Ereignisse ignorire, allen weltgeschichtlichen Nothwendigkeiten sich widersetze, also die Weltgeschichte meistere. Der legitime Anspruch der Dynastie entsteht in der Zeit und kann auch vergehen in der Zeit, er erjährt und verjährt, und dieselbe göttliche Fügung, welche ein Königthum gründet, hat auch Macht und Recht, es zu vernichten. Wenn heute in England ein ächter Stuart erstände, so hätten die strengsten Anhänger der Legitimität in England keine Pflicht, ja kein Recht, ihm zuzufallen. Ein Beweis der rechtlichen und sittlichen Verjährung des Herrscherrechtes ist die thatsächliche und natürliche Erkaltung der Anhänglichkeit. Als 1715 der Sohn Jakobs II., der ohne alle persönliche Anziehung und alle militärische Gabe war, den Aufstand gegen das Haus Hannover erhob, fiel ihm in Schottland und England ein bedeutender Theil der Bevölkerung zu, und sein Unternehmen scheiterte nur an seiner und seiner Officiere Unfähigkeit. Als 1745 der Enkel Jakobs II., „der Präten-

dent", dessen ritterliches Wesen und hinreißende Persönlichkeit noch jetzt im Andenken gefeiert wird, den Aufstand unternahm, fand er in Schottland geringen Anhang, und in England erhob sich keine Hand für ihn. Nichts Irdisches ist absolut für die Ewigkeit. Mit welchem Zeitpunkt das Recht einer entthronten Dynastie als erloschen anzusehen, darüber giebt es keine Regel. Gewiß ist sie nicht erloschen mit der bloßen Aufrichtung einer andern Regierung de facto; aber dann muß man sie als erloschen ansehen, wenn eine neue Dynastie bereits in befestigter Herrschaft und wiederholter Succession besteht, also gleichsam eine Ersitzung auf der anderen Seite erfolgt ist. Es ist merkwürdig, daß bis jetzt diejenigen, so sich rechtlos auf dem Thron Ludwigs XVI. niedersetzten, ihn nicht bis zum Ende ihres Lebens behaupteten, Bonaparte und Louis Philipp. Die Behauptung ist darum voreilig, daß Gott die Bourbonen für immer verworfen habe. Kein Mensch kann das wissen. Hier walten unmittelbar Gottes Gerichte; wie könnte der Mensch bestimmen, wann es vollendete Thatsache ist. Der ganze Gedanke der Legitimität ist es gerade, daß der Mensch (das Volk) die Fügung in der Geschichte als ein höheres Gesetz über sich erkenne, darum gewiß nicht, daß er dieser Fügung selbst ein Gesetz auflege.

Es ist also zweierlei um Legitimität und Legitimität.

Es giebt eine Fraktion von Legitimisten, welche eine theokratische Auffassung erfüllt, daß Gott in unmittelbarer Weise in die irdische Welt hineingreife — den Wegen der Offenbarung ähnlich — und den Königen die Krone aufsetze und sie als seine Stellvertreter bezeichne. Die Folgerungen dieser Auffassung sind denn: vor Allem und nothwendig die Unverzichtbarkeit des dynastischen Anspruchs, dann aber auch die Unzulässigkeit verfassungsmäßiger Schranken des Königs und etwa selbst die Unzulässigkeit auch des passiven Widerstandes gegen königliche Befehle, wenigstens wenn nicht die geistliche Autorität zu ihm aufruft. Es giebt aber auch eine Lehre der Legitimität, die frei ist von dieser theokratischen Auffassung, welche das Königthum auf das Gesetz göttlicher Ordnung und Gottes geschichtlicher Fügung gründet, nicht auf einen unmittelbar

persönlichen Akt Gottes, auf eine Durchbrechung der Natur in dem königlichen Amt, die nur eine Vollmacht und Sanktion Gottes, nicht eine unmittelbare, übernatürliche, göttliche Auswahl anerkennt, die sich überall hütet, die Oekonomie des Irdischen zu vermischen mit der ewigen Oekonomie. Diese Legitimität führt nicht zu jenen Folgerungen.

Dreiundzwanzigste Vorlesung.

Meine Herren!

Die Partei der Legitimität bekennt sich zu dem historischen Rechte; das Recht setzt sie der Revolution gegenüber auf allen Punkten, es ist die überall von ihr erhobene Losung. Was heißt ihr aber dabei „Recht"? Sie versteht unter Recht nicht das sogenannte Natur- oder Vernunftrecht, denn das ist nicht wirklich Recht, sondern nur die menschlichen Meinungen vom Rechte; es denkt es sich deshalb Jeder nach seiner Weise und für seine Zwecke aus; unter hundert Menschen erkennen nicht zwei dasselbe Naturrecht an. Dieses Naturrecht ist vielmehr die Losung der Partei der Revolution, indem sie unveräußerliche, unverjährbare Menschenrechte verlangt.

Die Partei der Legitimität versteht unter Recht aber auch nicht das positive Recht oder das Gesetz als solches, d. h. alles, was die Staatsgewalt zu Recht gesetzt hat und was deshalb formelle Geltung hat. So z. B. ist die Konstitution von 1791, sind die Gesetze von 1848 und 1849 positives Recht, doch sind sie gewiß nicht die Fahne der Partei der Legitimität. Solche Gesetze erkennt sie als bindend, aber sie streitet nicht für ihre Erhaltung, im Gegentheil, sie ist bemüht, sie durch neue Gesetze abzuschaffen. Mit der bloßen Uebereinstimmung mit dem positiven Gesetz oder der mechanischen Ordnung ist ihr nicht genug gethan. Auch dieses positive Recht und Gesetz als solches ist vielmehr eine Losung der Partei der Revolution. Das vorgefundene positive Recht zwar respektirt diese nicht, aber das neu von ihr gemachte soll respektirt werden

als Schutz gegen die Anarchie, als das Mittel der wahren Ordnung, d. h. was das souveräne Volk arbiträr zu Recht gesetzt hat, das soll Recht sein und hochgeachtet werden. Sondern, was die Partei der Legitimität unter Recht versteht, ist das *überkommene Recht*, das *naturwüchsig geschichtlich gewordene Recht*, das ursprünglich auf Herkommen und Gewohnheit, das auf einzelnen Gesetzen aus verschiedenen Zeiten ruht, also dessen erster Stamm und Fundament nicht die Wirkung menschlicher Reflexion und menschlicher Einführung, sondern die Wirkung von Natur und Geschichte ist. Dieses Recht ist es, das sie der Revolution entgegensetzt, und das beruht auf der Gesinnung menschlicher Unterordnung unter Gegebenes, Gewordenes, Ueberkommenes, im Gegensatze der Ueberhebung, daß die Rechtsordnung von uns selbst gemacht werde. Ihr Panier ist also nicht eine menschliche Meinung von Recht (Naturrecht), nicht das menschlich gemachte Recht (das positive Gesetz), sondern das, was durch Fügung über den Menschen zu Recht geworden ist. Es ist das analog ihrer Stellung zur Obrigkeit und zum Königthum: hier die gegebene Autorität, dort die gegebene Rechtsordnung, die da von Menschen nicht gemacht, sondern empfangen ist, ist ihr heilig, ist legitim. Das Recht soll ebenso wie die Obrigkeit *über* den Menschen und darum nicht *von den Menschen*, sondern von *sich selbst* sein. Legitim heißt eben das von einer höheren heiligen Macht Gesetzte. Das gilt von der Obrigkeit und gilt von der Rechtsordnung. Deshalb betont die Partei der Legitimität überall das *Recht*, die Partei der Revolution nur das *Gesetz*. Denn Gesetz ist eben der menschliche Einführungsakt, das Recht die in sich bindende Norm über den Menschen. Sie erkennt die formell bindende Macht des Gesetzes an; aber sie schreibt dem Recht, auch wenn es nicht auf Gesetz, sondern auf Herkommen beruht, dasselbe Ansehn und noch höheren Werth zu, und die *innere Ehrfurcht* knüpft sie nicht an diese Form, den Einführungsakt, sondern an den inneren Gehalt des Rechts. Das Recht ist ihr um so heiliger, je mehr es sich vom Gesetze *abgelöst* hat und aus sich selbst giebt als ein Vorhandenes, bei dem Niemand mehr an den Ursprung denkt. So steht es mit der englischen Verfassung.

So beruht bei uns die monarchische Verfassung, die Unabhängigkeit der Rechtspflege, die Unverletzlichkeit des Eigenthums auf Recht und nicht auf Gesetz. Diese Fundamente unseres öffentlichen Zustandes bestanden, bevor Gesetze darüber gegeben wurden und nachdem sie in die Gesetze (Paragraphen der Verfassungsurkunde) gebracht, haben sie ihre Heiligkeit nicht aus dem Gesetze, sondern aus sich selbst. Ist bei uns der König heilig nur deshalb, weil der Paragraph der Verfassungsurkunde es sagt oder weil das eben unser Recht ist von jeher? Darf der König nicht durch seine Kabinetsräthe Kriminal- und Civilrecht sprechen lassen, sondern durch Kreisgerichte und Obergerichte, weil das in dem Paragraphen steht? Wer würde es wagen, einen Antrag auf Abänderung zu stellen? Dagegen das Wahlrecht aller selbständigen Preußen ruht blos auf Gesetz, und jeden Augenblick kann das anders werden. Ob der Inhalt eines Gesetzes Recht in jenem Sinne wird, darüber hat die Geschichte zu entscheiden.

Demgemäß ist die Losung der Partei der Legitimität auch die Kontinuität des Rechts, die Stetigkeit der Rechtsentwickelung, d. h. es soll die vorhandene Rechtsordnung fortgebildet, aber nicht aufgehoben, es soll nicht von ihr abgebrochen und eine neue dafür gemacht werden. Sie soll als der Leib der Nation wachsen und sich entwickeln, aber nicht als ein bloßes Kleid gewechselt oder als eine Maschine auseinandergelegt und anders konstruirt werden. Es soll nicht der gesammte öffentliche Zustand aufgehoben und der Staat von Neuem gegründet werden, wie 1789, es soll nicht die bestehende Verfassung annullirt werden und eine neue Verfassung von einem Tage an die Stelle treten. Daher die historische Verfassung, nicht die oktroyirte oder konstituirte. Es sollen auch die einzelnen Einrichtungen nicht ein Sprung in das Entgegengesetzte, nicht ein völliges Aufgeben des Bestehenden, Vertauschung gegen ein ganz Anderes sein: aus Zunftverfassung nicht unbegrenzte Gewerbefreiheit, aus historischen Provinzen nicht Departements. Es soll in der Form selbst kein Abbrechen von dem Gegebenen sein, daher namentlich keine Kodifikation auf dem Gebiete der Gesetzgebung, abgesondert von allem bisherigen Recht. Das Musterland der Kontinuität des Rechts ist England; die englische Verfassung hat sich kontinuirlich

entwickelt, datirt von keinem Tage, sondern auf Herkommen und Gesetz aus allen Jahrhunderten; es ist kein Moment, wo sie abgebrochen und neu gemacht ist. Wir sagen: unsere Verfassung von 1850; die Engländer können nicht sagen: unsere Verfassung von dem und dem Datum. Es wäre ein großer Irrthum, wollte man sagen, die englische Verfassung datire von der magna charta. Diese enthält nur zwei wesentliche Bestimmungen, welche eben das Parlament u. s. w. schon voraussetzen, so daß die Verfassung Englands viel älter ist als die magna charta. In England wird nie eine Institution ganz über Bord geworfen; wo eine Fortbildung stattfindet, schließt sie sich an das Bestehende an, so z. B. in der Reformakte; die Fortbildung geschieht nur in einzelnen Zügen; nie erfolgt eine Kodifikation.

Eben so ist eine Losung der Partei der Legitimität die Unverbrüchlichkeit des erworbenen Rechts, d. i. der Ansprüche der Individuen und der Klassen, welche ihnen nach früherem Recht und Gesetz einmal erworben sind. An ihnen zeigt es sich am klarsten, wie das Recht, wenn auch aus Gesetzen stammend, doch eine selbständige Existenz in sich selbst hat. Diese Rechte sind heilig, nicht blos das Gesetz, aus dem sie kommen; dieses darf man ändern, sie selbst darf man nicht aufheben. Dieu et mon droit — mein Recht ist mit ehernen Ketten an den Himmel gebunden, ist der Wahlspruch der Legitimität. Dagegen das Recht, wie es die Revolution allein anerkennt, das Recht, welches die Menschen machen und in jedem Augenblick neu machen, läßt keine Ehrfurcht, kein Bewußtsein tieferer Gebundenheit an die Rechtsordnung zu und stellt die Rechte unausgesetzt in Frage. Wo hat von 1789 an bis jetzt je Ehrfurcht vor der Charte bestanden? Und wie tief ist die Rechtssicherheit und damit das Vertrauen erschüttert durch den Eingriff in erworbene Rechte! Sind es die Menschen, welche das Recht machen, so sind sie es, welche die Rechte verleihen, und welche die Rechte beliebig wieder nehmen. Nach ihrer Vernunft und ihrem Willen theilen sie heute Befugnisse zu und morgen entreißen sie sie wieder. Ist es eine höhere Fügung und Gerechtigkeit, welche das Recht macht, so stammen von ihr auch die erworbenen Rechte und

stehen unter ihrer Sanktion; es ist die menschliche Autorität, Obrigkeit und Volk, nicht befugt, sie zu entziehen.

Die Partei der Legitimität will die natürliche Gliederung des Volks, Gliederung nach den natürlichen Unterlagen, Bedürfnissen und Aufgaben der Gesellschaft, nach den Mächten, welche die Gesellschaft bestimmen, also nach Besitz, Erwerbszweig, Lebensberuf im Gegensatz gegen den Aggregatismus der Revolution. Sie will Stände, ob die Stände in alter Gestalt — Adel, Bürger, Bauern —, ob eine Geburts- oder Grundaristokratie, darüber sind in der Partei selbst mancherlei Meinungen, aber jedenfalls solche Grundstände der Gesellschaft, jedenfalls Berufsklassen mit besonderen Rechten und besonderem Antheil an der Landesvertretung, jedenfalls das Grundeigenthum als Basis der wichtigsten politischen Rechte, jedenfalls Unterscheidung von Stadt und Land in allen Einrichtungen. Sie will Korporationen, genossenschaftliche Verbände der Stände, Gemeinden, Kreise, Provinzen; und will Autonomie (selfgovernment) dieser Korporationen. Sie will damit die Decentralisation. Die Provinzen sollen ihre provinziellen Interessen versorgen, die Städte ihre städtischen, die Gewerb- und Grundbesitzgenossenschaften ihre Interessen der Nahrung, des Besitzes, der Standesehre. Es soll also nicht die Centralregierung die ganze Verwaltung an sich ziehen und so auf sich nehmen, was besser die Gemeinden, die Kreise für sich versorgen, und soll auch nicht die allgemeine Landesvertretung allein alle Gesetze berathen, sondern die Provinzialgesetze sollen den Provinzialständen zukommen. Sie will also die jetzt so gepriesene Selbstregierung, jedoch nicht die Selbstregierung des ganzen Volkes für die allgemeinen Zustände im Gegensatz der Regierung des Königs, sondern die Selbstregierung der verschiedenen Kreise für ihre besonderen Verhältnisse im Gegensatz zu der ungemessenen Centralisation. Sie will damit die Erhaltung und Pflege der Eigenthümlichkeit in allen diesen Kreisen, daß jede Provinz, jede Stadt u. s. w. ihre besonderen hergebrachten Einrichtungen, Gerechtsame (immerhin auf Grundlage der allgemeinen Gesetzgebung) behalte. Sie steht damit im Kampfe gegen die Bureaukratie, will deren Ermäßigung und steht im

Kampfe gegen die Uniformität, gegen das Ueberwachen nach allgemeinen Schemas administrativer Bequemlichkeit. Sie will selbst die Versorgung der Staatsverwaltung in den kleinen Kreisen durch ständische Elemente, durch Eingesessene dieser Kreise, Ausübung der Polizei durch große Besitzer, sie will in diesen Ständen und Korporationen selbst wieder natürliche Vertretung. Es sollen diejenigen sie regieren und vertreten, welche das Interesse und die Aufgaben derselben in sich tragen, deren persönliche Stellung identisch mit der Sache ist; das sind in den Landgemeinden die selbständigen Wirthe, minder die Kossäthen, gar nicht der Landarzt oder der Eisenbahnbeamte, der dort wohnt; in den Stadtgemeinden die, welche städtische Nahrung treiben, Gewerbetreibende und Kaufleute, nicht die Staatsbeamten u. s. w. Das ist denn Aristokratie und ächte Aristokratie, die ein ewiges Gesetz ist. Sie beschränkt sich nicht auf Grafen und Barone, sie geht durch die ganze menschliche Gesellschaft: der Bauer vor dem Büdner, der Meister vor dem Gesellen, der Bürger vor dem Stadtbewohner, der Geistliche vor dem Gemeindeglied. Grund und Wesen solcher ächten Aristokratie ist, daß die Menschen nicht blos als Individuen gelten, darnach alle gleich, sondern als Repräsentanten einer Sache, eines Besitzes, eines Berufs, und je nach dem Grade, als sie das sind, Rechte und Befugnisse haben. Das ist Gliederung der Gesellschaft, das Gegentheil Nivellirung.

Auch die liberale Partei erkennt je mehr und mehr die Nothwendigkeit der Decentralisation und will Selbstregierung der kleinen Kreise, aber sie macht aus alle dem — Gemeinden, Kreise, Provinzen, Kirchen — eben auch wieder bloße Menschenhaufen. Alle die in der Landgemeinde, oder Stadtgemeinde, dem Kreise wohnen, die Handwerk betreiben, alle die in der Kirche geboren und getauft sind, sollen gleiches Stimmrecht, gleichen Antheil an der Entscheidung haben. Beide Parteien wollen jetzt Selbstregierung der Gemeinden, der Innungen, der Kirche; aber es frägt sich eben, was das Selbst der Landgemeinden, Stadtgemeinden, der Innungen, der Kirche ist. Dort betrachtet man als dieses Selbst der Gemeinden die Mehrheit der Menschen, hier die innere Aufgabe

und den Beruf: als das Selbst der Landgemeinden die Landwirthschaft, als das Selbst der Stadtgemeinden Gewerbe und Handel, als das Selbst der Kirche den Glauben, und daher diejenigen, welche diesen Beruf vorzugsweise vertreten. Dort entscheidet darum die Kopfzahl, allenfalls der Census, hier die ständische Qualität. Dort soll der Wille der Mehrheit zur Geltung kommen, hier das Bedürfniß der Sache; dort ist das Fundament die Majorität, hier das innere Gesetz der Institution.

So bildet die konservative Partei einen Gegensatz nach beiden Seiten: gegen die Bureaukratie (Aufgehen dieser Kreise im Centrum) und gegen die Demokratie (Zahlenherrschaft); sie will eine aristokratisch ständische Selbstregierung. Wo solche vernichtet ist, da ist nur die Wahl zwischen Bureaukratie und Mechanismus der Massen-, höchstens der Geldherrschaft.

Die Partei der Legitimität bekämpft denn in diesem Geiste auch den absoluten Staat. Der absolute Staat ist der Staat, der durch Beherrschung des ganzen menschlichen Lebens, der ganzen Aufgabe der menschlichen Gesellschaft, durch Centralisation Alles selbst versorgt und ordnet, die Gemeinden, die Stände, die Kirche; der die Gewalt über alle Rechte hat, dem gegenüber keine Unabhängigkeit und Freiheit besteht. Dem entgegen vindicirt die legitime Partei allen diesen Gemeinschaften, Gemeinden, Ständen, Korporationen, Kirchen ihre unantastbare Sphäre der Freiheit, ihre unveränderlichen Rechte.

Es liegt dem Allen der Gedanke von höheren Ordnungen unter, welche die menschlichen Zustände der Gesellschaft nach einem Plane gliedern, deren Werk der Mensch zu achten und zu pflegen hat, welche nicht nivellirt werden sollen durch Menschenmengen, und welche nicht der Staatsgewalt, die auch wieder eine menschliche Macht ist, unterthan sind, sondern sich aus sich fort erhalten sollen.

Die Partei der Legitimität will den christlichen Staat, mit anderen Worten das Christenthum als Staatsreligion, den Staat, der seine Einrichtungen und sein öffentliches Leben vom christlichen Glauben und christlicher Sitte bestimmen und durchdringen läßt, der das Christenthum zum obersten Maß und Zweck

seiner Wirksamkeit hat. Seine Aeußerungen sind christliche Ehe- und Familienordnung, christliche öffentliche Volkserziehung, christliche öffentliche Sitte und Ehrbarkeit, Schutz und Förderung des christlichen Kultus, Aufrechthaltung der christlichen Kirche, je nach der Konfession als öffentliche Nationalkirche, in der Regel auch das Erforderniß christlichen Bekenntnisses für die Staatsbeamten. Der christliche Staat ist bestimmt durch die Liebe zum Menschen, er erstrebt die Milde der Sitten, die Menschlichkeit, die Anerkennung und Herausbildung voller Persönlichkeit, Freiheit, Selbständigkeit; aber er ist auch bestimmt durch die Wahrheit der christlichen Offenbarung, durch die Heiligkeit Gottes und seiner Gebote; er erstrebt daher die Erfüllung der göttlichen Gebote und strenger, reiner Sitten. In dem christlichen Staate werden christliche Institutionen und christliches Verhalten der Obrigkeit erfordert. Es ist ein Irrthum, daß gar nichts anderes in Betracht komme, als daß die einzelnen Menschen christlich seien; es ist ein Werth in dem christlichen Verhalten der Nation als Einheit, in dem christlichen Verhalten der Obrigkeit; dieses eben sind die christlichen Institutionen, welche die That der Nation und der Obrigkeit sind, und dieses wirkt allerdings auch erkennbar auf die Gesinnung der Individuen, es ist eine natürliche Wechselwirkung. Der Grund ist, daß der Staat aus der Religion seine sittlichen Impulse und die Bürgschaft für die bürgerliche Gesinnung (Gehorsam gegen die Obrigkeit, gegen die Gesellschaft, Heiligkeit der Eide), den obersten sittlichen Maßstab seiner Einrichtungen nimmt. Wie er an sich das Gebot hat, daß die gesammte Ordnung unter Gott stehe, nicht blos auf Willen der Menschen, so ist seine erste Verpflichtung, die von Gott geoffenbarten Gebote zu befolgen, und deren Befolgung von seinen Unterthanen zu fordern.

Die Forderung des christlichen Staats ist darum ein wesentlicher unentbehrlicher Zug der Partei der Legitimität, ja sie steht in erster Linie und alle andern gründen sich gewissermaßen auf sie und haben durch sie erst ihre Rechtfertigung und ihre Weihe. Die göttliche Vollmacht der Obrigkeit, die Heiligkeit des geschichtlichen, d. h. mittelst Gottes Fügung gewordenen Rechts, die Anerkennung

einer in Gottes Weltplan gegründeten Gliederung der Gesellschaft, alles das hat kein Fundament mehr, wenn der Religion, aus der es kommt, die öffentliche Geltung versagt wird. Darum, wenn die Parteien der Legitimität die andern Forderungen stellen, diese aber fehlt, so ist das ein Zeichen blos äußerlicher Auffassung der politischen Verhältnisse, einer Stellung, die hauptsächlich durch Interessen gehalten wird, im Mangel eines tieferen Princips der ganzen konservativen Gesinnung. Sie ist dann geistlos und ohnmächtig gegenüber den Parteien der Revolution.

Der christliche Staat ist kein fertiger absoluter Begriff, — ist doch selbst der „christliche Mensch" kaum ein solcher; — es giebt mannigfache Weisen und Abstufungen, wie der Staat in seinen Einrichtungen sich vom Christenthum bestimmen läßt. Der christliche Staat Konstantins schließt Heiden nicht von den öffentlichen Aemtern aus, läßt das Eherecht und Anderes noch vom Christenthum unberührt. Der christliche Staat Kalvins und der Independenten macht die innere Erweckung und Heiligung zur Bedingung der politischen Vollrechte und läßt die ganze Staatseinrichtung nur der Kirchenzucht dienen; unsere preußische Verfassung gewährt das politische Vollrecht an alle Staatsbürger ohne Unterschied der Religion, legt aber das Christenthum bei den Einrichtungen zu Grunde, welche mit der Religionsübung in Zusammenhang stehen. Die konservative Partei in Europa und namentlich in Deutschland will den christlichen Staat in der Art und Stufe, wie er sich geschichtlich und dem Maße des vorhandenen Glaubens entsprechend gebildet hat: ausschließliches öffentliches Ansehen und öffentlichen Schutz der christlichen Kirche, christliches Eherecht, christliche Volkserziehung und Verwaltung der christlichen Schule durch die christliche Kirche, Erforderniß des christlichen Glaubensbekenntnisses für die öffentlichen Aemter und für die Theilnahme an der Landesvertretung.

Der Standpunkt der Gegner des christlichen Staates ist: die allgemeine vernünftige Sittlichkeit und allgemeine vernünftige Religion soll dem Staate Maßstab der Einrichtungen und Impuls der Gesinnung sein. Diese allgemeine vernünftige Sittlichkeit und Religion ist aber so wenig in sich einig und fest, daß sie einen Maß-

ſtab nicht geben kann. Sie ſtellt ſich unbeſtreitbar nirgend anders ſo deutlich und konzentrirt dar als in der Literatur eines Volkes, in der Belletriſtik und Philoſophie. Man nehme nun aber die verſchiedenen moraliſchen Betrachtungsweiſen eines Jean Paul, Schiller, Goethe, Wieland, Tieck, Heine u. ſ. w.; man nehme die verſchiedenen moraliſchen Betrachtungsweiſen der Philoſophen: eines Spinoza, der lehrt, daß Reue über begangenes Unrecht des Menſchen unwürdig ſei, eines Kant, der lehrt, daß das moraliſche Handeln darin liegt, nicht aus Liebe zur Perſönlichkeit und zum Vaterland zu handeln, ſondern aus Unterwerfung unter die allgemeine logiſche, der konſequenten Durchführung fähige Regel. Und was die allgemeine religiöſe Betrachtungsweiſe anlangt, wie ſchlägt da überall der Deismus, Pantheismus, Atheismus, Materialismus über! Was für einen ſittlich-religiöſen Maßſtab erhält alſo der Staat, wenn er ihn aus der allgemeinen Sittlichkeit und Religion nimmt? Noch weniger bietet die allgemeine Sittlichkeit und Religion einen Impuls und eine Bürgſchaft der Geſinnung. Die menſchliche Natur wird nur durch Einen Impuls gebunden, das iſt die Ehrfurcht und der Gehorſam gegen den Schöpfer und allmächtigen Herrn der Welt. Die bloße Einſicht von der Vernunftmäßigkeit der moraliſchen und der logiſchen Gebote kann hier und da ein Individuum, aber gewiß nicht ganze Völker gebunden und gehorſam halten. Der Beweggrund, den Staat nicht auf der beſtimmten poſitiven geoffenbarten Religion, ſondern auf allgemeiner vernünftiger Moral aufzubauen, liegt zuletzt nirgend anders als in der Leugnung oder doch Bezweiflung der geoffenbarten Religion. Eine Nation, die von dem Glauben an die Offenbarung lebendig erfüllt iſt, kann unmöglich anders, als dieſem Glauben auch Folge geben in ihrem öffentlichen Leben. Aber es iſt die herrſchende Denkart des 18. Jahrhunderts und noch jetzt, daß es keine wirklich von Gott mitgetheilte, keine unzweifelhaft wahre Religion giebt, ſondern nur Anſichten über Religion, welche der Menſch ſich bildet, und Einrichtungen der Religion, welche die Menſchen Mahomed, Chriſtus, Moſes gegründet haben. Der Staat habe daher kein Recht, ſich auf die erhöhte Autorität und Einrichtungen der einen zu baſiren, mit Zurückſetzung der andern. Die

neueste Triebfeder ist jene Fabel von den drei Religionen in Lessings Nathan dem Weisen; es ist nicht zu ermitteln, welche der drei Religionen die ächte, welche die nachgemachte, und es ist das Wahrscheinliche, daß die ächte verloren und alle drei nachgemacht sind. Wenn dem aber so wäre, wenn es in der Religion keine in sich gegründete (objektive) Wahrheit, sondern nur verschiedene Ansichten giebt, so muß eben das auch für alle sittlichen und rechtlichen Wahrheiten gelten, da auch diese nicht handgreiflich und nicht mathematisch nachweisbar sind. Ist der Staat nicht berechtigt, sich auf den christlichen Glauben zu gründen, weil kein Mensch Richter ist, ob der Christ, Jude, Muhamedaner, Philosoph Recht hat, nun wer berechtigt denn den Staat, sich auf die Principien der Legalität, Ordnung, des Unterthanengehorsams zu gründen und die Principien der Revolution und Empörung zu verwerfen? Welcher Mensch ist Richter, ob die Anhänger jener Principien Recht haben, oder nicht vielmehr Danton, Robespierre, Ledru Rollin? Ja wer berechtigt den Staat, sich auf unsere gewöhnliche Eigenthumslehre zu gründen und die Lehre der Kommunisten, die Lehre Proudhons, daß Eigenthum Diebstahl ist, zu verwerfen? Ein Mann, den wir nach unserer Eigenthumsansicht Dieb nennen, weil er dem Nächsten Geld und Gut entwendet, könnte uns wohl mit Proudhon entgegnen, nicht er sei der Dieb, sondern wir seien die Diebe, die wir den Armen den ihnen gebührenden Antheil vorenthalten. Und welcher Mensch ist Richter darüber, ob wir den angeblichen Dieb bestrafen sollen oder er uns? Ein Lessing unserer Tage müßte nothwendig und folgerichtig seinen Nathan den Weisen die Fabel von den drei Religionen auch auf die politischen und socialen Grundsätze ausdehnen lassen. Haben die Konservativen, die Liberalen, die Demokraten, die Kommunisten die rechte Religion, soll Jeder das Seine glauben? und wohin würde die Gesellschaft mit solcher Nathansweisheit kommen?

Aber auch innerhalb des christlichen Glaubens, wo früher, wenigstens in Europa, das Band von Religion und Staat nie bestritten war, erhebt sich jetzt ein Widerspruch von mehreren Seiten.

In der katholischen Kirche ist eine Parteischattirung, welche da, wo die Obrigkeit nicht katholisch ist oder nicht der katholischen Kirche

ausschließlich und unbedingt dient, die Trennung von Staat und Kirche anstrebt; sie will keine Förderung mehr vom Staate, er soll profan sein; aber dafür auch keine Einschränkung und Ueberwachung durch den Staat, er soll sie nicht überwachen dürfen, sie will absolute Emancipation der Kirche vom Staate, absolute Emancipation der Schule vom Staate. Es bewegt sie dabei die Hoffnung, daß die Kirche durch ihren festen hierarchischen Organismus, durch die korporative Macht ihrer Orden das Volk in sich sammeln und ordnen werde ohne Beihülfe des Staates, und daß selbst die Revolution ihr nur förderlich sein könne: wenn diese den Staatsorganismus zerstört, so bleibt dann eben der kirchliche Organismus als der einzige feste Organismus über, um den das Volk sich sammelt. Auf dem Wege der Trennung von Staat und Kirche, der absoluten Emancipation der Kirche vom Staat, wird dann indirekt das Ziel erreicht, welches der Papst in dem Mittelalter direkt anstrebte: die Alleinherrschaft der Kirche. Es fehlen bis jetzt officielle Aussprüche dieser Partei, aber sie ist deutlich erkennbar.

Sodann ist eine Partei unter den Reformirten, welche die Trennung von Staat und Kirche anstrebt, diese nicht als *Mittel für den Zweck*, sondern *aus Grundsatz*, *aus reiner Theorie*. Der Ursprung ist hier bei den Baptisten in Amerika, welchen es Glaubensartikel ist, daß keine religiöse Gemeinschaft vom Staat unterstützt werden darf; ihre Ausbildung in Europa aber hat diese Lehre bekommen in der Schweiz von *Vinet*. Sie beruht bei ihm eines Theils auf einer völlig *profanen* Ansicht von dem Staate, die er aus den liberalen Schriftstellern geschöpft hat, unkundig, daß diese im innersten Grunde anders stehen als die Christen; andererseits auf einer völlig *sporadischen* Ansicht von der Kirche. Er betrachtet die Kirche als mit jedem Augenblick entstehend und vergehend, daß einige Menschen glauben und sich deswegen vereinigen für den Glauben; er erkennt nicht in der Kirche den großen Zusammenhang und die Stetigkeit der Institution und damit das Band zu der andern Institution, dem Staate; erkennt nicht die Aufgabe der Kirche, eine Befriedigung, d. i. eine Erziehung des Volkes zu sein. Die Vinet'sche Theorie trug wesentlich bei zur Abtrennung einer freien Kirche in Lausanne.

Endlich ist noch gegen den christlichen Staat eine ganz neue Richtung der lutherischen Theologie. Dieselbe ist völlig vereinzelt. Sie gründet sich nicht auf politische Zwecke, nicht auf philosophische Doktrin, sondern auf eine Auslegung der Weissagungen. Aus diesen erhelle, daß alle Staaten profan seien, und nur das persönliche Reich Christi, das ihnen folgen solle, christlich sein solle. Solcher Lehre ist einfach zu entgegnen, daß wir mit unserem Handeln an Gottes Gebote und nicht an Gottes Weissagungen gewiesen sind; Weissagungen sind immer schwieriger und ungewisser Deutung, auch durch den Geistvollsten; schon deshalb können sie nicht Maß des Handelns sein; es ist ihre Erfüllung: daß die Geschichte ihnen entspreche, blos Gottes Sache, dazu bedarf er unserer nicht, wir sollen nur seine Gebote halten, für seine Weissagungen sorgt er selbst. In ähnlicher Weise gebrauchen die Sklavereihalter in Nordamerika die Weissagung oder den Fluch über Ham und seine Nachkommen, daß sie die Knechte von Sem und Japhet sein sollen. Das ist dort die hauptsächliche Apologie der Sklaverei aus der Bibel, daß die Neger von Gott zu Sklaven bestimmt seien und man sie nicht zu freien Menschen machen dürfe, um nicht Gott Lügen zu strafen. Sie sollten sich lieber an Gottes Gebot halten, da gesagt ist: vor Gott ist nicht Freier, nicht Sklave, und: du sollst deinen Nächsten lieben, als dich selbst, ohne Unterschied von Jude und Samariter, von Ham oder Japhet. Eben so ist es mit dem Beweis aus den prophetischen Stellen, daß der Staat nicht christlich sein dürfe. Die Obrigkeit im Staate würde sehr unrecht thun, sich an diese Auslegung der Weissagungen zu halten, daß sie nicht christlich sein dürfe; sie hat sich vielmehr an die Gebote zu halten und dafür zu sorgen, daß sie in ihrem Lande befolgt werden. Der christliche Staat aber ist seinem Begriffe nach nichts anderes, als daß die Obrigkeit sich nach den christlichen Geboten richtet.

Vierundzwanzigste Vorlesung.

Meine Herren!

Das sind die gemeinsamen Charaktere. Fraktionen, Nüancen giebt es natürlich auch in der Partei der Legitimität, wenn auch ihre Unterschiede nicht so grell sind als bei den Parteien der Revolution. Sieht man nun besonders auf Deutschland und namentlich auf Preußen und wieder besonders auf die Regierungsform, so sind es folgende drei: die Anhänger der absoluten Monarchie — der altständischen Monarchie — der ständisch-konstitutionellen Monarchie, oder des absolutistischen, feudalistischen und konstitutionellen Systems.

1. Die Anhänger der absoluten Monarchie. Diese wollen keineswegs eine Herrschaft des Königs nach Willkür und Laune, eine Sultanherrschaft, keineswegs eine Ertödtung aller andern Elemente außer dem Königthum. Wollten sie solche, so würden sie nicht mehr zu der konservativen Partei, zu der Partei der Legitimität gehören. Aber sie wollen, daß der König nicht rechtlich beschränkt sei, sondern blos durch Sitte und traditionelle Regierungsweise. Der König soll nicht nach persönlichen Rücksichten, sondern nach Gründen des Staats (raisons d'état) regieren, wie die preußischen Könige bei der vollkommensten Uneingeschränktheit es seit langen Zeiträumen so gehalten; es mögen Kreisstände, Provinzialstände, ein Staatsrath (ja nach einigen selbst Reichsstände) bestehen in reger Thätigkeit, es mögen gewisse Geschäftsformen beobachtet werden, daß z. B. der König kein Gesetz giebt ohne Verhandlung im Staatsrath, keine Aenderung der provinziellen Einrichtungen ohne Befragung der Provinzialvertreter. Aber Stände wie Staatsrath sollen doch nur eine berathende Stimme haben. Der Wille des

Königs soll zuletzt allein und ohne Schranke die Entscheidung geben. Es ist im Wesentlichen der Zustand des preußischen Königthums vor 1840 — das altpreußische Königthum.

Die Gründe, auf welche das gebaut wird, sind verschieden, und das bezeichnet wieder selbst verschiedene Nüancen oder politische Schulen. Ein Theil — mehr einzelne Stimmen als eine eigene Partei —, der sich erst in neuester Zeit gebildet hat, gründet das auf ein allgemeines, theils politisches, theils sogar religiöses Princip. Von letzterem aus wird geltend gemacht: es gehöre zum göttlichen Recht des Königs, daß er keine rechtliche Schranke haben könne, es widerstreite Gottes Ordnung, daß die Unterthanen eine Macht des rechtlichen Widerstandes (der Ablehnung, Weigerung) gegen ihre Obrigkeit haben. Dagegen solche rechtlich uneingeschränkte Monarchie, unter der die mannigfachsten Verfassungselemente ausgebildet und zur Aeußerung ihrer Ansicht, zu geistigem Einfluß in Wirksamkeit gesetzt sind, sei allein die ächte christliche Staatsform. Es ist das analog dem Standpunkte Filmers. Das kann ich nun keineswegs für richtig erkennen. Etwas ganz anderes ist die Frage, ob die Unterthanen, wenn der König die rechten Schranken überschreitet, sich selbst gegen ihn helfen dürfen, — diese muß man verneinen; — und etwas anderes ist die Frage, ob er rechtliche Schranken haben dürfe, — dies ist nirgend durch Buchstaben und Geist der Offenbarung verboten. Wenn es kein göttliches Gebot giebt, das irgend Eine Verfassung als die allein zulässige bezeichnet, und wenn man nicht behaupten kann, daß die Republik an sich und wo sie rechtmäßig entstand, eine gottwidrige Verfassung sei, so kann man auch nicht behaupten, daß eingeschränkte Monarchien gottwidrige Verfassungen seien. Die Verfassung des heiligen römischen Reichs war stets eine einschränkende. Diese Lehren von der Unerlaubtheit aller rechtlichen Schranken des Fürsten, die man als Beweis gegen die neue Institution der Landesvertretung gebraucht, würde eben so gegen die unabhängigen Gerichte beweisen. Der König dürfte auch nur durch Sitte und nicht durch Recht abgehalten sein, statt der Richter das Urtheil zu sprechen, von seinem Kabinet aus Hinrichtung und Verhaftung und Absprechung des Eigenthums zu verfügen.

Im Gegentheil muß man die Verfassung für das Höhere und Vollkommenere halten, in welcher die reichen ständischen Elemente und die richtigen Normen des öffentlichen Lebens eine unverbrüchliche rechtliche Sicherung haben, in welcher Landesvertretung und König zumal Garanten einer wohlbestellten Rechtsordnung sind. Daß die Kammermajoritäten über dem König stehen, wie die Konstitutionellen wollen, ist vom Uebel; aber daß eine historisch gleichmäßig befestigte, durch Jahrhunderte erprobte und in allen Theilen ausgebildete Verfassung über dem König stehe, daß die öffentliche Ordnung keine Durchbrechung und keinen Sprung durch Akte königlicher Willkür erfahre, das ist eine Vollkommenheit, ist eine Angemessenheit nach göttlicher Ordnung und nicht gottwidrig. Es ist in England nicht naturgemäß oder wenigstens nicht normal, daß gegenwärtig das Parlament faktisch das Uebergewicht über den König hat; allein, daß es ihn rechtlich beschränkt, ist gerade ein Grund dieser Stetigkeit, Sicherheit, Unverbrüchlichkeit des öffentlichen Zustandes in England, in welchen sein hoher Vorzug vor dem Festlande besteht. Die absoluten Könige auf dem Festlande haben gerade die naturwüchsige Ordnung und die stetige Entwickelung zuerst zerstört, die sich in England kraft der Eingeschränktheit des Königthums erhalten hat. Nachdem dies einmal geschehen, und eine autochthonische ursprüngliche Verfassung nicht mehr zu gewinnen ist, ist freilich die Einschränkung des Königs von zweifelhaftem Werthe; die Landesvertretungen, die früher die Aufhebung des gesunden Zustandes verhinderten, erschweren jetzt die Wiederherstellung desselben. Allein das ist doch nur eine Frage der Zweckmäßigkeit und Nützlichkeit unter bestimmten und zwar anormalen Verhältnissen, nicht eine Frage des Princips.

Außer diesem religiösen hat man aber auch den politischen Grund. Die rechtliche Schranke des Königs begründe einen *Dualismus der Gewalt*. Dieser sei eine Unmöglichkeit, und führe das Unternehmen deshalb zu einer beständigen Friktion zwischen den beiden Faktoren, König und Landesvertretung, die um die Alleinherrschaft streiten, und meist dazu, daß der König durch Korruption die Kammern unter sich zu bringen suche. Dagegen kömmt in Be-

tracht: ein Dualismus wäre nur dann vorhanden, wenn man wirklich das Gleichgewicht der beiden Faktoren anstrebte, nicht aber, wenn der König nach monarchischem Princip Centrum und Schwerpunkt der Gewalt bildet, und die Landesvertretung nur in bestimmten Grenzen mit festgezeichnetem Rechte eingreift. Auf der andern Seite täuscht man sich, daß man den Dualismus bei blos berathenden Ständen vermieden habe. Dieser Beirath ist eine moralische Macht, die oft so viel thut als die rechtliche; nämlich, wo Aufregung ein Land betrifft, wird auch hier eine Frittion und Korruption eintreten. Es ist auch gar keine Grenze. Die nicht periodischen Stände fordern Periodicität, die periodischen Beachtung ihrer Aeußerung. Und will man keinen Dualismus der Gewalt, so muß man gar keine ständischen Elemente neben dem König haben, muß auch keine Presse haben u. s. w.

Ein anderer Theil betrachtet das uneingeschränkte Königthum nicht als eine göttlich gebotene oder politisch allein mögliche Institution, sondern nur als *das Angemessenste, insbesondere für unsere Verhältnisse*. Diese wollen großentheils das Königthum ganz in der alten Gestalt, wie vor 1840 in Preußen, betrachten schon die Aenderungen von 1840 bis 1847 als Mißgriffe: die Periodicität der Provinzialstände, die Publicität ihrer Verhandlungen, vollends den vereinigten Landtag und nicht minder die Erweiterung der Preßfreiheit.

Dies ist die zahlreichste Klasse in der Partei der absoluten Monarchie. Sie zieht ihre Wurzel hauptsächlich aus alter Liebe und Gewöhnung, aus der löblichen Anhänglichkeit an überkommene und vorhandene Zustände, sie ist bestärkt durch die letzten Erfahrungen: die Schrecken der Demokratie, die Leerheit des Konstitutionalismus; insbesondere ist es die Rücksicht auf die Machtstellung Preußens. Das Alles empfiehlt Rückkehr zum ungeänderten alten régime. Diese politische Gesinnung findet sich nicht etwa blos unter den höchsten Ständen, sondern gerade am meisten bei dem gemeinen Landvolk, sie bildet eine zahlreiche Partei im Lande.

Es wäre nun ganz irrig, diese politische Gesinnung gering zu achten, sie mit Wegwerfung von oben herab zu behandeln, wie die

Konstitutionellen es pflegen. Preußen hat eine lange Periode des Glückes und Ruhmes unter der uneingeschränkten Monarchie genossen, ebenso Frankreich, Oesterreich, Rußland u. s. w. Diese Verfassung hat sich also bewährt, die andere ist bis jetzt ein bloßer Versuch. Nun kann man auch durchaus nicht sagen, daß diese Verfassung der Grund zur Revolution von 1848 war; diese ging aus der verkehrten Gesinnung hervor, nicht aus Mangel einer Konstitution. Die Revolution von 1848 begann ja gerade in Frankreich, wo man Konstitution hatte, und als man 1848 noch Erweiterungen einführte, kam es dennoch wieder zum Mai- und Juni-Aufstand und endlich zum Staatsstreich. Die Revolution ist nicht die Schuld der Einrichtungen und Regierungsmaßregeln, sondern die Schuld der Partei, welche die Einrichtungen und Regierungsmaßregeln anklagt. Diejenigen, so den christlichen Glauben unterwühlen, die das Volk lüstern machen nach den konstitutionellen Einrichtungen, welche überall die Lehren, Forderungen, Anschauungen der Revolution vertreten, sind die Ursache der Revolution.

Auch läßt sich die rechtlich uneingeschränkte Monarchie wirklich ausbilden, wie oben gezeigt worden. Das zwar ist ein unhaltbarer Gedanke, ihr Reichsstände beizugeben, diese aber auf Beirath zu beschränken. Eine Versammlung von etlichen hundert Männern, die als Vertreter des ganzen Landes dastehen, regelmäßig berufen und um den Beirath befragt werden müssen, kann man nicht auf bloßen Rath beschränken. Für den Rath hat der König seine Minister, nicht Stände, und solche blos berathende Stände werden, um ihrem Rath Nachdruck zu geben, bei weitem mehr Heftigkeit und Aufregung entwickeln als solche, welche nur einfach ihre Zustimmung zu versagen brauchen. Darum entweder Reichsstände mit entscheidender Stimme oder gar keine. Dagegen wäre die Ausbildung des Staatsraths möglich gewesen: daß in diesen auch ständische Elemente aufgenommen wurden, nämlich Mitglieder der großen Grundaristokratie, der großen Industrie, des gelehrten Standes, sei es durch Präsentation oder selbst durch freie königliche Ernennung; und hätten diesem Staatsrathe selbst Geschäftsformen zu einer vorläufigen Verhinderung königlicher Gesetze gegeben werden können

(ähnlich wie dem alten französischen Parlamente). Das wäre eine Art Vertretung des Landes über den Provinzialständen, wie sie mit der absoluten Monarchie vereinbar ist. Diese Institution würde zwar nicht das gewähren, was man sonst in einer Landesvertretung sucht: die eigene Betheiligung des Volkes an der Regierung, wohl aber, daß die Tradition des Staats und der Regierung in der Weise, in der man bis jetzt das Ziel des öffentlichen Zustandes erblickte, garantirt wäre.

Allein dessenungeachtet kann ich das Verlangen nach Rückkehr in den Zustand der uneingeschränkten Monarchie nicht für berechtigt erachten, aus den Gründen, die ich bereits in den Kammern entwickelte. Die Schwierigkeiten und Uebel unserer Zustände liegen nicht in dem Einfluß der Kammern, so wenig als sie früher in deren Mangel lagen, sie bestanden unter der absoluten Monarchie, und die Rückkehr würde sie nicht heben; sondern sie liegen in den Verhältnissen der Presse, in den religiösen Bewegungen, in den socialen Uebelständen und dem Proletariate. Die Weisheit, die socialen Verhältnisse zu bessern, kann sich sowohl in den Ministerien als in den Kammern vorfinden, oder auch in beiden nicht. Sodann ist es in einer Zeit so reger und entwickelter öffentlicher Meinung kein Gewinn, das legitimirte Organ der öffentlichen Meinung aufzugeben und dafür unzählige unlegitimirte Organe an der Tagespresse übrig zu haben. Es würde die uneingeschränkte Monarchie nicht mehr dieselbe, nicht mehr so unbefangen als sonst sein, nachdem einmal das Konstitutionswesen bestand und die Parteien in eine viel schärfere Stellung gegen einander getreten, sich fest konsolidirt haben. Dieses Parteiwesen hineinzutragen in die absolute Monarchie, könnte leicht zu einer Unterdrückung werden. Es ist auch nicht Staatsweisheit, die Bedingungen, die einmal gegeben sind, zu wechseln, sondern darauf kömmt es an: die Probleme unter den gegebenen Bedingungen zu lösen. Hic Rhodus, hic salta. Endlich würde auch das bureaukratische Element, das die ständischen Interessen gefährdet und gerade unter der absoluten Monarchie vielfach verletzt hat, wieder zu viel Macht gewinnen, denn die konstitutionellen Kammern sind zwar an sich kein Schutz gegen das bureaukratische Element, im Gegen-

theil, wie die Erfahrung in Baden und Hessen zeigt, nur eine Förderung desselben. Allein, wo noch ein starkes ständisches Element besteht und eine starke intelligente, konservative Gesinnung, wie z. B. in Preußen, da erhält sie an den Kammern, der öffentlichen Kundgebung und der Parteibildung eine Macht, die ohne das nicht möglich ist, und kann dadurch falschen bureaukratischen Maßregeln Widerstand leisten.

Endliches Resultat: die absolute Monarchie, wie sie vor 1840 bestand, ist eine gute, löbliche, heilsame und bildungsfähige Verfassung. Aber eine solche, in welcher überdies auch die Elemente des Volks reich entfaltet sind und wohl verbürgt, ist eine noch höhere Verfassungsform.

2. Die zweite Fraktion in der Partei der Legitimität sind die feudalistischen Legitimisten, Anhänger der altständischen Monarchie. Diese greift weiter zurück, als blos vor die Erschütterung von 1848, 1830, sie greift zurück hinter die erste Revolution, ja hinter die Errichtung der großen absoluten Monarchien in Europa. Sie will nicht Unbeschränktheit des Königs, im Gegentheil Schranken desselben nicht blos für die Gesetzgebung, sondern selbst für die Regierung, eine Autonomie unter ihm, in welche seine Gewalt gar nicht hineinreicht. Ihr Ideal ist eine durchgängige Gliederung der Gesellschaft in lauter über einander geschichteten, unabhängigen, persönlichen Herrschaften, so: Gutsherrschaften auf dem Lande, autokratische, kooptirte Magistrate in den Städten. Jede Herrschaft beruht auf rein persönlicher Autorität und Berechtigung, nicht auf Gesetzmäßigkeit einer Anstalt, ist daher innerhalb ihres Rechts arbiträr: der Landesherr herrscht nicht als Obrigkeit des Staats, sondern als persönlicher Herrscher über persönlich ihm Unterworfene, persönlich ihm Getreue; eben so wie der Gutsherr. Und jede Herrschaft ist selbst ein geschlossenes Ganzes in sich, der höheren untergeordnet, aber ihr gleichartig; die Gutsherren, die Magistrate sind Könige für ihr Bereich. Ein Hauptgewicht liegt darnach auf der Patrimonialobrigkeit im alten Sinn. Der Gutsherr ist darnach nicht Ausüber obrigkeitlicher Rechte, Träger von Staatsfunktionen, sondern selbst Obrigkeit im vollsten Sinne, analog dem Landes-

herrn, nur eine Stufe tiefer; eine Art von Unterlandeshoheit, wie sie annähernd den Mediatisirten verliehen ist, wird als durchgreifende Gliederung des Staats zum Ideal gemacht. Damit fällt der Gedanke des Staatsbürgerthums, wie ihn die neuere Zeit ausgebildet hat, es giebt keine wesentliche Gleichheit, denn die Einen sind die Herrscher, die Anderen die Unterthanen; und die große Masse der Bevölkerung gehört gar nicht unmittelbar dem Ganzen des Staates an, steht nicht unmittelbar unter dem Landesherrn, sondern nur mittelst ihres nächsten Oberherrn. Ja der Gedanke des Staates selbst wird bekämpft, denn er bedeutet eben die anstaltliche Gliederung, die Alles durchdringende Einheit, das gesetzmäßige Ganze, im Gegensatz gegen blos persönliche, über einander geschichtete, in sich geschlossene Herrschaften. Hinsichtlich der Regierungsform enthält die altständische Monarchie allerdings rechtliche Einschränkungen des Landesherrn, aber nicht als Konkurrenz für den Staat, sondern zum Schutz jener selbständigen Herrschaften unter ihm. Nach diesem System besteht die Landesvertretung aus gesonderten Ständen in Kurien, jede vertritt ihre Rechte gegenüber dem Fürsten, sie hat daher ein Recht der Zustimmung und Ablehnung nur da, wo in den Privilegien der Stände geändert wird oder neue Beisteuern zugemuthet werden; sonst aber, in Beziehung auf Landesgesetzgebung und Landesregierung als solche hat sie keine Rechte; sie hat keine Mitwirkung für den Staatshaushalt im Ganzen, die Ausgaben, die Verwendung des Kammerguts, die fortdauernden Steuern. Gebildet aber ist die Landesvertretung aus den Häuptern jener kleinen Herrschaften, den Gutsherren als Patrimonialobrigkeiten, den Bürgermeistern als Stadtobrigkeiten. Also keine Vertretung der Nation als Einheit, kein Zusammenwirken für den Staat als höhere Anstalt, sondern die untergeordneten Obrigkeiten, resp. ihre Bevollmächtigten vertreten ihr Recht gegen die übergeordnete Obrigkeit, den Landesherrn.

Es steht diese Theorie auf dem Boden der Principien Hallers und ist das erste Programm dieser politischen Partei das Promemoria von Gentz (1819) auf dem Karlsbader Kongreß. Weiter ausgeführt und geltend gemacht ist ihre Ansicht im Berliner politischen Wochenblatte von Jarcke.

Dieses ganze System ist in dieser principiellen Durchführung und Idealisirung unausführbar; seine Aufstellung und Geltendmachung hat daher nur einen anderen Erfolg, als den man beabsichtigt. Die feudale Gliederung in Unterobrigkeiten ist nur ausführbar nach unten, aber nicht nach oben; man kann die Gewalt der Gutsherren, der Magistrate erhalten und verstärken gegen die ländliche und städtische Bevölkerung, aber kann sie nicht selbständig und stark erhalten gegen den Landesherrn, die Alles durchdringende Macht der Souveränetät läßt sich nicht mehr beseitigen. Der Erfolg würde daher nur eine stärkere Unterordnung der niederen Klassen, aber nicht eine größere Autorität gegenüber der Staatsgewalt sein. Eben so ist auch die Zeichnung der ständischen Monarchie, wie Gentz und Jarcke sie geben, mehr ein theoretisches Schaustück, als ein wirkliches politisches Ziel. Ein solches Bild, wie es aus den Einrichtungen des 15. und 16. Jahrhunderts entnommen ist, kann man wohl in einem politischen Blatte vertreten, aber nicht ins Leben einführen, kann man wohl als Polemik gegen den modernen Konstitutionalismus gebrauchen, aber nicht als eigenes System ausführen. Wenn die Stände nichts anderes ausrichten sollen, als ihre eigenen ständischen Gerechtsame zu vertreten, so haben sie eben Nichts auszurichten. Denn diese ständischen Gerechtsame, welche ehedem fast den ganzen öffentlichen Zustand ausfüllten, sind großentheils abgekommen und kommen immer mehr ab; die öffentlichen Einrichtungen bilden jetzt die Verfassung und nicht mehr die erworbenen Rechte (jura quaesita) der Stände. Und die Stände selbst, bei denen hauptsächlich von besonderen Gerechtsamen die Rede ist — Ritterschaft und Prälaten —, waren ehedem das ganze Land, indem die ganze Landbevölkerung, als ihre Abhängigen, von ihnen vertreten war, jetzt sind sie ein äußerst kleiner Theil des Landes. Darum, wenn man die Wirksamkeit der alten Landschaft unter den gegenwärtigen Zuständen beibehalten will, so hat sie gar kein Objekt mehr.

In der That ist es auch kein Verlust, sondern ein Fortschritt, daß das feudalistische System und die altständische Monarchie nicht mehr besteht und nicht mehr möglich ist. Das Zusammenschließen

der Nation zur Einheit, die wesentliche Gleichheit des Staatsbürgerthums, die innere Gesetzmäßigkeit des Staats, die Herausbildung der öffentlichen Rücksichten über den blos persönlichen Banden, der Gedanke der Berufung für eine höhere Ordnung — alles das sind wirkliche Vorzüge des neuen Staats, Merkmale eines höheren Typus, sind unstreitige Züge der Weltentwicklung. Eine Rückbildung in jenen früheren Zustand wäre daher nicht heilsam, auch wenn sie möglich wäre. So wäre es namentlich wunderlich, wenn man zur Stütze unserer Monarchie die alten Stände von dem großen Kurfürsten wiederherstellen wollte, auf deren Ueberwindung gerade diese Macht gegründet ist.

Das praktische Resultat dieser feudalistischen oder altständischen Auffassung ist daher für die Staatsverfassung kein anderes als das jener ersten Auffassung der unumschränkten Monarchie; daß sie den ganzen Apparat aus den vergangenen Zuständen herübernimmt, von denen doch dann keine Anwendung gemacht wird, ist kein Vorzug, den sie vor jener hat. Aber den Werth hat doch diese feudalistische Auffassung: 1) daß sie einen energischen Widerstand gegen die liberal-büreaukratische Entgliederung der Gesellschaft bildet; 2) daß die Einrichtung, welche sie vertritt, zwar nicht die jetzige Ordnung selbst mehr sein kann, aber doch die Basis derselben sein soll. Es gilt darum die Lehren und Forderungen derselben nicht geradezu abzuweisen, sondern sie zu läutern, sie in eine bessere, der gegenwärtigen Stufe entsprechendere Auffassung aufzunehmen.

3. Die dritte Richtung in der Partei der Legitimität bezeichne ich als die institutionellen Legitimisten, die Anhänger der ständisch konstitutionellen Monarchie. Das ist mein eigener Standpunkt und meine Lehre. Diese geht aus von der ganzen Auffassung der Legitimität: der Obrigkeit von Gott, dem historischen Recht, der natürlichen Gliederung der Gesellschaft; aber sie erkennt es als das Gebot, daß die Verhältnisse blos persönlicher Gewalt sich fortbilden zu Einrichtungen und Institutionen von innerer Gesetzmäßigkeit, daß die Obrigkeiten als Glieder dieser Institutionen herrschen, bestimmt durch die Gesetzmäßigkeit derselben,

daß eben damit die selbständigen geschichtlichen Herrschaften zu Einem ungetheilten, in sich gegliederten Reiche werden. Sie erkennt daher vor allem den *Gedanken des Staats*, den die feudalistische Partei als revolutionär oder als todte Abstraktion verwirft, als einen wohlbegründeten an. Er bedeutet ihr eben die *gesetzmäßige Ordnung*, die *innere Nothwendigkeit*, den Dienst für die höheren Aufgaben des Staats, welche der Obrigkeit Schranken und Gebot sind, in der Monarchie so gut als in der Republik. Er bedeutet ihr, daß die Herrschaft des Fürsten keine rein persönliche, sondern eine institutionelle ist. Eben diesen institutionellen Charakter, wie für die oberste Gewalt — die königliche —, heischt sie auch für alle ihr untergeordneten Gewalten. Sie widerstrebt nicht, daß obrigkeitliche Rechte an den Grundbesitz geknüpft werden, kraft freier Uebertragung der Staatsregierung, wie in England die Friedensrichter, oder auch kraft eigenen Rechts der Gutsherren; aber sie fordert, daß dieselben in ihrer Ausübung aus dem früheren patrimonialen Charakter in den des öffentlichen staatlichen Berufs umgewandelt werden, und daß sie als die Funktion der Einigen alleinigen Staatsobrigkeit, nicht als die Rechte selbständiger Subjekte für sich erscheinen.

Sie bekennt sich zu *dem Gedanken des Staatsbürgerthums*, d. i. die wesentliche Gemeinschaft und wesentliche Gleichheit aller Staatsgenossen; ist der Gegensatz gegen alle Hintersässigkeit, Patrimonialität, Untervasallenschaft, wonach die Unterstehenden, die ganze Landbevölkerung, dem nationalen Gemeinwesen nur mittelbar angehören mittelst des Obern, der über sie herrscht und der sie dort vertritt, — jeder soll unmittelbar und selbst Glied der Nation und ihrer Gemeinschaft sein. Sie ist im Gegensatz gegen die *bloßen Ständischen* gegen die Annahme, daß die Stände völlig in sich geschlossene Körper sind, welche die *ganze* Stellung des Menschen ausmachen, und erst verbunden werden zu Einem Volk oder Staat; es soll die Gemeinschaft der Nation das Erste sein, das alles Andere trägt, in welchem alles seine Wurzel und seinen Zusammenhang hat. Erst auf dieser Grundlage und nur *für einzelne gewisse Beziehungen* sollen die Menschen sich in Klassen und Stände sondern und gruppiren.

In Beziehung auf die Regierungsform bekennt sie sich zur ständisch konstitutionellen Monarchie. Es soll die alte ständische Monarchie wohl die Basis, der terminus a quo sein, aber fortgebildet werden zu einem anderen höheren Typus, nämlich aus dem blos privatrechtlichen in den öffentlich-rechtlichen staatlichen Charakter, aus dem blos ständischen in den nationaleinheitlichen Charakter. Sie unterscheidet sich dann von der altständischen feudalistischen Partei durch die Einheit des Staats, Einheit der Nation, Herausbildung des Oeffentlichen. Dadurch hat sie eine gewisse Aehnlichkeit mit der konstitutionellen Partei, mit der sie danach in manchen Resultaten zusammentrifft. Aber sie unterscheidet sich von ihr durch das, was überhaupt Legitimität und Revolution unterscheidet, durch die Obrigkeit von Gottes Gnaden, das historische Recht, den christlichen Staat u. s. w. Dann aber für die Verfassungsform selbst durch zwei Züge: 1) die ständisch aristokratischen Unterlagen für die Landesvertretung im Gegensatz rein numerischer oder auf Census ruhender Vertretung; 2) das monarchische Princip im Gegensatz parlamentarischer Regierung, d. i. daß der König nicht willenloses Werkzeug der parlamentarischen Majorität sei, nicht Minister eines Regierungssystems annehmen muß, das sie ihm vorschreibt, sondern innerhalb der gesetzlichen Schranken selbständig nach eigenem Gewissen und Urtheil regiere, ja der Schwerpunkt der Gewalt sei. Man könnte die Verfassungsform die institutionelle, im Unterschied von der konstitutionellen Monarchie nennen, nämlich: eine wirkliche Monarchie im alten Begriff, selbständig, in voller starker königlicher Gewalt, aber das Königthum umgeben von Institutionen, die es beschränken und ihm ihre eigene Gesetzmäßigkeit und höhere Nothwendigkeit zum Gebote machen.

Mit dieser Ansicht stand ich vor 1848 ziemlich vereinsamt, indem damals die Gegner der liberalen Systeme fast durchaus sich zur absolutistischen oder zur feudalistischen, altständischen Auffassung bekannten. Seitdem aber haben die Ereignisse und der wirkliche Zustand eine große Zahl auf eben diese Ansicht geführt, sie ist jetzt, kann man wohl sagen, im Wesentlichen das Programm der parlamentarischen Rechten in Preußen.

Die nähere Ausführung habe ich in den früheren Vorlesungen gegeben, da ich im Gegensatz zu der konstitutionellen Doktrin das Wesen der konstitutionellen Monarchie Ihnen darlegte. Außerdem verweise ich auf meine Staatslehre in der dritten Auflage.

Es sollen schließlich auch die Mängel der Parteien der Legitimität nicht übergangen werden. Einestheils haben sie ihren Sitz in der persönlichen Gesinnung der Betheiligten. Die Könige und Fürsten, ihre Minister, meine Herren, haben eine auffallende Aehnlichkeit — mit den Menschen. Es giebt gute und schlimme, und am häufigsten ist die Mitte, und die besten sind nicht ohne Fehl. Das wird deshalb bleiben so lange die Welt steht, daß die menschliche Person nicht adäquat ist dem göttlich verliehenen Amt. Wenn geschrieben steht: „des Menschen Herz ist ein trotzig und verzagt Ding", warum nicht auch das Herz derer, welche die Gewalt haben? Seit dem Kampfe mit der Revolution ist darum das eine häufige Erscheinung, daß die Regierungen der Bewegung nachgeben, wo sie gegen göttliche Ordnung, und ihr widerstehen, wenn sie gegen ihr eigenes Interesse ist, wäre es auch bei gerechten Forderungen. Manche Regierung eines kleinen deutschen Staats entschloß sich leichter, die Frankfurter Grundrechte einzusetzen, damit den ewigen Ordnungen Gottes zu widersprechen und das Land zu ruiniren, als sie sich entschloß, eine Faser ihrer Souveränetät herzugeben für die nationale Einheit und Stärke Deutschlands. Manche Regierung klagt bitter über die Einschränkungen durch die Konstitution, während sie ihre uneingeschränkte Gewalt nur dazu anwendet, um Staat, Kirche und Schule zu entchristianisiren, die gesellschaftlichen Zustände zu nivelliren, Glauben und Sitte auszuwurzeln, und sie etwa in den Besitz der Frivolität und Geistesleerheit zu geben. Darf sie über Ungehorsam der Unterthanen sich beschweren, wenn sie selbst nicht im Gehorsam ist gegen den König der Könige? Noch häufiger ist es, daß bei den Regierungen das Kokettiren mit der Revolution und der effective Despotismus Hand in Hand gehen, während doch eine gewissenhafte Regierung ächte Gerechtigkeit und Freiheit pflegen und dabei dem falschen Liberalismus den Fuß auf den Nacken setzen müßte. Niemand muß das schärfer erkennen und, wo es

des Amts ist, kund thun und ihm entgegentreten, als der Anhänger der Legitimität und des Königthums; aber im Gehorsam, in der Treue und in der schonenden Pietät kann das nicht wankend machen. Sind etwa die republikanischen Magistraturen besser als die Fürsten und ihre Minister? Oder vollends, ist etwa die souveräne Volksmasse, wenn sie zur Gewalt gelangt, anderer Art? Der Unterschied ist nur der: die Sünden der Fürsten sind in der Regel menschlicher, dagegen die Sünden der herrschenden Volksmasse meist teuflischer Art. Wer nur der vollkommnen Regierung gehorchen will, kann auf Erden keiner gehorchen und ist darum von Haus aus Anarchist. Das gerade ist Gottes Gebot, das uns gesetzt ist gegen die natürliche Neigung: in der Unheiligkeit des menschlichen Organs doch nur die Heiligkeit des göttlichen Amts zu erblicken. Ebenso ist es in den höheren Ständen der Geburts- und Grundaristokratie und allen höheren Ständen so sehr häufig, daß die Gunst vornehmer, begüterter Lage, die Gott verlieh, weniger angewendet wird, die hohe Anforderung derselben zu erfüllen, als ihre Lust zu genießen. Der Fortbestand einer Aristokratie — und ich unterscheide hier nicht Grundaristokratie und Geburtsaristokratie, indem die Grundaristokratie die reale Bedeutung ist, aber das historische Ansehen und Tradition der Geburtsaristokratie ihr die idealere Bedeutung beilegt — hängt an zwei Bedingungen: der Erfüllung des Berufs nach oben und der Erfüllung des Berufs nach unten. Die Pflicht der Aristokratie nach oben ist die, daß sie das Wahre, Edle und Bleibende des alten Feudalismus, die persönliche Hingebung und Treue an den Souverän bewahre. Dazu genügt nicht blos die Ergreifung der militärischen Laufbahn, obwohl diese, wie der Ursprung der Aristokratie, so auch das unentbehrliche Erforderniß ihres Fortbestandes ist, sondern es bedarf der Bewahrung derselben Treue und Aufopferung auch in den Civilverhältnissen, in welchen jetzt die Gefahr für die Krone oft viel größer ist als im Kriege. Hierin muß die Aristokratie dem Volke das Beispiel geben. Die Pflicht der Aristokratie nach unten ist es, daß sie mit ihrem großen Grundbesitz eine Stütze und Hülfe sei für den kleinen Besitzer, ja für den Besitzlosen. Sie muß durch den Gebrauch, den sie von

ihrem Ansehen und ihren Gütern macht, der Mittelpunkt sein, an welchen sich die Bevölkerung der Gegend mit Vertrauen und Liebe anlehnt, für alle politischen und alle socialen Fragen. Wenn der Socialismus bei uns auf dem Lande abgehalten werden soll, so kann das hauptsächlich nur durch die Grundaristokratie geschehen, daß sie sich für die wirklichen Bedürfnisse hülfreich bewährt, der wirklichen Noth entgegenkommt. Unser Zeitalter erträgt schwer mehr große Auszeichnung an Besitz und Ehre und Rang, wenn diese blos zu eigener Befriedigung und Genuß gebraucht werden und nicht als Mittel im Dienste des Gemeinwesens und für seine Forderungen, wenn sie blos als Eigenthum und nicht als Amt und Beruf betrachtet werden. Es mag dies eine Sünde der Zeit, d. i. eine Sünde der Niedrigen sein, aber es ist so, und für die Hohen ist es jedenfalls eine heilsame Läuterung und heilsame Zucht von außen. Die Aristokratie ist kein Uebel, nur das Junkerthum ist ein Uebel. Das aber unterscheidet die Aristokratie und das Junkerthum: dort wirkt das Bewußtsein höherer Stellung ein erhöhtes Gefühl der Würde zugleich und der Pflicht, hier nur die Liebe zur Annehmlichkeit und Ueberhebung über die Anderen, wie über die eigene Zucht. Der Mensch soll vor dem Amte, das ihm geworden, selbst Ehrfurcht haben, sei es das Amt eines großen Grundbesitzers, eines Richters, Beamten, Predigers. Diese Ehrfurcht giebt eine Dignität, die keinen anderen verletzt. Daß diese Dignität so sehr abnimmt, ist nicht ein Zeichen von Demuth, sondern von Leichtsinn und Impietät. Dieselben, die ihre Amtswürde nicht durchdringt, durchdringt auch weniger die Amtspflicht, und an persönlicher Ueberhebung, wo es dem Geringen gilt, lassen sie es doch nicht fehlen.

Dem sittlichen Verderben der Revolution kann nur gesteuert werden, wenn die Vertreter der sittlichen Wahrheit dieselbe durch die That vertreten, wenn die rechtmäßige Ordnung der Legitimität nicht blos eine Lehre, sondern ein lebendiges Bild der Wirklichkeit ist. Verba docent, exempla trahunt.

Das sind die Mängel, die in den Personen liegen. Die Mängel in der Richtung und Doktrin des Legitimitätsprincips aber reduciren sich alle auf Eins, es ist der Abweg der Reaktion.

Es giebt eine gesunde und nothwendige Reaktion. Keine Krankheit kann geheilt werden außer dadurch, daß der Leib gegen sie reagirt. So auch kann die Revolution nicht geheilt werden ohne Reaktion. Die wahren Grundsätze einer guten Einrichtung, welche die Revolution zerstört, müssen wieder hergestellt, die falsche Lehre, die Afterbildung, aufgehoben werden. Das ist die gesunde und nothwendige Reaktion. Ja es ist sogar naturgemäß und nothwendig, daß manche Grundsätze, manche Einrichtungen noch höher gesteigert werden, als sie wenigstens vor der letzten Explosion der Revolution sich befanden. So müssen der monarchische Sinn, die Disciplin der Beamten, der christliche Charakter der Volksschule weit stärker wieder aufgerichtet werden, als sie seit Decennien vor 1848 bestanden. Solche Theile des Staatswesens waren eben schon länger krank, es war die bereits keimende Revolution, und jetzt nach der Krise sollen sie in ihren vollen Gesundheitszustand zurückkehren. So wird ja auch nach der Genesung manches Organ viel gesunder und kräftiger als vor der Krankheit. Das Alles ist gesunde, ist nothwendige Reaktion. Allein es giebt auch eine falsche Reaktion. Sie besteht darin, die Aufgaben zu verkennen und sich gegen sie zu verschließen, welche wirklich der Gegenwart obliegen, welche die Revolution nur mißverstanden. Ich habe mich im Laufe dieser Vorlesungen überall bemüht, die Wahrheit im Systeme des Liberalismus, Konstitutionalismus u. s. w. herauszustellen. Die gegründeten Forderungen nach Schutz der individuellen Freiheit, nach verbürgten staatsbürgerlichen Rechten, nach politischen und socialen Vollrechten des höheren Bürgerthums, nach unverbrüchlicher Verfassung und Rechtsordnung abweisen, ihnen entgegentreten, weil die Art, wie der Liberalismus sie stellt und anstrebt, zur Zerstörung führt, dagegen die arbiträren Gouvernementalzwecke, die alten ausschließlichen Berechtigungen der Aristokratie vertreten, das ist falsche Reaktion. So verschließt sich ein Theil der Legitimitätspartei gegen die wirkliche Aufgabe einer engeren Einigung Deutschlands, einer geistvolleren Lenkung desselben, welche die Sicherheit in organischer Stärkung, nicht in blos polizeilicher Bewachung sucht; gegen die Pflicht Deutschlands bezüglich der beiden Herzogthümer; gegen die Aufgabe, wirkliche

Grundrechte (Sicherung gegen Polizeiwillkür) zu gewähren, weil das Alles bis dahin in Gestalt der Revolutionsdoktrin angestrebt wurde. Es ist noch eine Steigerung der falschen Reaktion, selbst die Elemente des gesellschaftlichen Zustandes zu verwerfen und zu mißachten, welche der Revolution gedient, z. B. Landesvertretung, Presse, Wissenschaft, öffentliche Meinung, als wenn es z. B. gewonnen wäre, wenn man alle Wissenschaft abthäte — statt sie zu läutern, zu heilen.

Blos die Revolution niederschlagen ist schon keine gesunde Reaktion; aber entschieden falsch ist es, Gesundes mit jener zu treffen. Es ist die falsche Reaktion, daß sie nicht blos gegen den Krankheitsstoff, sondern auch gegen die Entwickelungskeime reagirt und daß sie nicht blos die Krankheit, sondern die Glieder selbst, welche mit ihr behaftet sind, zerstören und ohnmächtig legen will. Die Revolution hat außer dem Uebel, das sie selbst ist, noch das andere Uebel solcher sattsamen, hemmenden und destruktiven Reaktion in ihrem Gefolge. Fern sei jedes Transigiren mit der Revolution, das ihre Forderungen annimmt, nur in etwas geringerem Maße, nur etwas herunterhandelt von der vollen Forderung, z. B. die Kopfzahlwahlen, nur moderirt durch Census, Vermögensklassen, indirekte Wahl, — die Souveränetät des Volkes und Pöbels, nur gemildert durch das Veto des Königs, — die Entchristlichung der Schule, nur gemildert durch Belassung eines besonderen Religionsunterrichtes. Solche Halbheit soll nicht empfohlen werden. Aber etwas anderes als das ist es, Forderungen zu befriedigen, welche die Revolution entschieden nicht stellt, deren Vorhandensein man nur aus ihr erkennt. Das war der Standpunkt, den wir bei der ganzen Kritik der Parteien der Revolution angenommen. Keine Repräsentation nach Kopfzahl, auch nicht mit Census, aber ein Zusammenschließen der ständischen Repräsentanten zu Einer Nationalvertretung, also nicht Beharren auf den alten Reichsständen. Keine Theilung der Gewalten (keine Beschränkung des Königs für die Exekutive), keine Unterwerfung des Königs unter die parlamentarischen Majoritäten, wohl aber eine Konkurrenz der Landesvertretung für die Anordnung des öffentlichen Zustandes. Keine Nivellirung der Gesellschaft, keine

égalité, wohl aber Anerkennung des Einen allgemeinen Staatsbürgerrechts, der Einen allgemeinen Staatsbürgerehre und darnach Beseitigung der eigentlichen Privilegien und Vorrechte, ohne Preisgebung der besonderen Rechte, der besonderen Berufsstellung. Kein Höherstellen der Nationalität über den gegebenen Rechts- und Staatenbestand, aber Anerkennung der Nationalität als eines mächtigen Motivs und wahren Maßstabes für neue völkerrechtliche Festsetzungen. Kein Neubau des Staats durch eine Verfassungsurkunde, aber Anerkennung einer mehr systematischen Verzeichnung des Staatsrechts nach tiefgreifender Erschütterung und Umwandlung. Das ist nicht eine Versöhnung mit der Revolution, sondern eine Versöhnung mit der Zeit, ein Eingehen auf die wirklichen Aufgaben der Gegenwart. Das Alles hängt indessen nicht von dem bloßen Willen und der Gesinnung ab, es ist eine schwere Aufgabe für die Intelligenz, zu finden, was überall die wahren Forderungen und welches die richtigen Mittel sind, sie zu erfüllen. Es erfordert das unbefangenste und gründlichste Nachdenken, und selbst diesem gelingt es nicht immer. Sehr leicht dagegen ist die stete Wiederholung der stehenden Phrasen, wie in der andern Partei.

Endlich ist noch ein Mangel der Legitimitätspartei die Unproduktivität. Sie hat, wendet man ihr ein, Einrichtungen, die wirkliche Güter sind, geschützt gegen die Revolution, ja wiederhergestellt gegen die Revolution, aber neue Einrichtungen, neue Impulse des Volkslebens hat sie nicht ins Dasein gerufen, sie war konservativ, war restaurativ — und das ist ein hohes Verdienst —, aber sie war nicht produktiv, nicht schöpferisch. Diesen Mangel muß man zum großen Theil zugestehen, aber er findet auch seine Entschuldigung. Kein Staatsmann, kein Staatslehrer kann absolut schaffen, ohne Stoff; es ist das Höchste, was menschliche Kraft vermag, in einen Stoff zu bilden; es muß ein nationaler Bildungstrieb und zwar ein gesunder nationaler Bildungstrieb vorhanden sein, dann kann ein erleuchteter Staatsmann diesen Bildungstrieb zur Gestaltung bringen. Dies und nur dies war die produktive Gabe im Staatswesen zu allen Zeiten. Nun ist aber in unserer Zeit in der vorherrschenden nationalen Bewegung viel weniger ein

Bildungstrieb, sondern vielmehr nur ein Zerstörungstrieb. Die rationalistisch liberale Gesinnung ist das Element, welches die Nation erfüllt, aus diesem Element ist nichts zu bilden, weil es eben Zerstörung und Auflösung ist. Wäre das Zeitalter eben so erfüllt vom christlichen Glauben und alle dem, was Wirkung des christlichen Glaubens ist: Ehrfurcht, Gehorsam gegen die Autoritäten, Berufstreue, Trieb der Gewissenhaftigkeit und Hingebung, kurz, der Sehnsucht nach einer den christlichen Geboten entsprechenden Gestaltung des Lebens, dann könnte die Anforderung an die Legitimitätspartei gestellt werden, zu schaffen, jener Sehnsucht zu Hülfe zu kommen, diese Gestaltung zu bewirken. Ohne das ist es nicht möglich. Nach bloßen Principien und Lehren, wenn diese gleich die untrüglich wahren sind, kann man kein neues Leben gestalten. Seit zwei Jahrhunderten haben wir deshalb meistens die traurige Erfahrung, daß die erhaltenden Geister unproduktiv sind und die fortbewegenden Geister zerstören, daß es nur eine unproduktive Konservation und eine erfindungsreiche Destruktion giebt. Das ist darum kein Mangel der Legitimitätspartei, sondern ein Mangel des Zeitalters. Die konservative Partei muß vorherrschend konservativ sein, bis wieder ein besserer Geist in den Nationen erwacht, aus welchem neue Bildung gewonnen werden kann.

Fünfundzwanzigste Vorlesung.

Meine Herren!

Wie die politischen Parteien sich bei tieferer Betrachtung unter Einem großen allumfassenden Gegensatz darstellen: Legitimität und Revolution, so nicht minder die kirchlichen. Der fundamentale Gegensatz der kirchlichen Parteien ist der des Offenbarungsglaubens und der Offenbarungsleugnung. Darnach stehen auf der einen Seite die Christen aller Konfessionen: Katholiken, Lutheraner, Reformirte, Methodisten u. s. w., sowie die Juden alten Styls; auf der anderen Seite die philosophischen Deisten, Pantheisten, Atheisten und die neueren Sekten: Deutschkatholiken, Lichtfreunde, Reformjuden, St. Simonisten. Da nun das alte Judenthum keine Partei in dem öffentlichen Religionszustand Europas und Deutschlands ist, überdies auch im alten Testament ein gemeinsames Fundament mit dem Christenthum hat, so stellt sich der Gegensatz einfach nur als christlicher Glaube und Leugnung des christlichen Glaubens. Dieser Gegensatz ist der oberste und allgemeinste für das kirchliche Gebiet, er ist es auch für die ganze Denkart und die ganze Bewegung des Zeitalters; hierauf gründen sich zuletzt auch die politischen Parteien. Es wäre eine oberflächliche Auffassung der kirchlichen Parteien, wollte man sie blos nach ihren Ansichten über die Kirche charakterisiren, über Verfassung, Verhältniß unter den Mitgliedern, Verhältniß zum Staate; ihr innerstes Wesen ist nicht die Ansicht über die Kirche, sondern die Ansicht über den Glauben, die religiöse Ansicht.

Eine Darstellung der gesammten christlichen Glaubenslehre kann nun nicht die Aufgabe dieser Vorlesung sein. Das ist auch nicht

meines Berufs an dieser Hochschule. Allein nach der Ankündigung: Wesen und Lehre der gegenwärtigen Parteien in Staat und Kirche darzustellen, kann die Beleuchtung jenes obersten Gegensatzes der kirchlichen Parteien nicht fehlen und sind deshalb nothwendig jene Charaktere des Christenthums zu zeichnen, welche gegenwärtig vorzugsweise von den Gegnern desselben geleugnet werden, um die sich deshalb der Kampf der Zeit auf dem religiösen Gebiete bewegt. Das aber sind die beiden Charaktere: *der Glaube an die Offenbarung und der Glaube an die Erlösung.* Diese beiden Charaktere und ihr Gegensatz sind scharf und klar herauszustellen und ist das Gewicht der Gründe auf beiden Seiten zu prüfen.

Unter dem Ausdruck *Offenbarung* verstehe ich in einem weiteren Sinn den Inbegriff alles dessen, *was über die Natur und über die Vernunft — was unmittelbar göttliche Wirkung ist.* Offenbarung bedeutet, daß der Mensch die Religion nicht aus eigenem Nachdenken gefunden, sondern durch göttliche Mittheilung empfunden hat. Solche Mittheilung erfordert Durchbrechung der Natur — *Wunder*, auf daß dem Menschen kund werde, daß es der Herr der Natur ist, der ihm die Mittheilung macht. Das Wunder ist darum das nothwendige Mittel der Offenbarung, es giebt keine Offenbarung ohne Wunder. Offenbarung bedeutet ferner, daß die Religion auch ihrem Inhalt nach über die menschliche Vernunft ist, nicht in Vernunft aufgeht, daß sie selbst, *nachdem* sie enthüllt ist, dennoch nicht aufhört, ein Unerforschliches, Unergründliches, ein Mysterium zu sein. Offenbarung und Wunder ist nun aber der durchgängige Charakter des Christenthums. Das Christenthum gründet seinen Ursprung auf Wunder, auf übernatürliche Kundgebung Gottes in Stimmen und Gesichtern, in Zeichen und Eingebungen, durch Sendung der Patriarchen und Propheten bis zur sichtbaren Erscheinung des Sohnes Gottes selbst auf Erden. Und es nimmt seine Beglaubigung aus Wundern, aus der Führung des jüdischen Volkes, aus den Weissagungen des alten Testaments und ihrer Erfüllung im neuen, aus den Zeichen, die Christus gethan, daß er die Kranken gesund, die Blinden sehend, die Aussätzigen rein machte, bis zu seiner eigenen Auferstehung von den Todten. Es.

beruft sich nicht auf Schlußfolgerungen und Vernunftbeweise, sondern fordert den Glauben kraft der Autorität Gottes, der durch solche Zeichen sich erwiesen, daß er es selbst ist, der es verkündigt. Das Christenthum hat zu seinem Inhalt ein Wunder, d. i. solches, das über der Natur und Vernunft ist; der Mittelpunkt seiner ganzen Lehre — die Dreieinigkeit und die Menschwerdung Gottes — bleibt ein ewiges Mysterium. Das Christenthum verheißt auch für alle Zukunft und unausgesetzt Wunder; es verheißt fortwährend übernatürliche Gnadenwirkungen, d. i. Kräfte der Bekehrung und Heiligung, welche nicht in der Natur des Menschen liegen, sondern derselben geradezu entgegengesetzt sind — so namentlich in den Sakramenten; und verheißt fortwährende übernatürliche Gebetserhörung, daß nicht blos der Mensch sich selbst stärkt und sammelt durch das Gebet nach einem psychologischen Gesetze, sondern daß Gott dem Menschen auf sein Gebet beisteht und nicht blos für seine innere, sondern selbst für seine äußere Noth. Ja die ganze irdische Natur soll dereinst ihr Ende erreichen durch Wunder, daß Gott eine neue ewige Schöpfung gründet.

Das Christenthum ist also bedingt durch Glauben an Offenbarung — Mysterien — Wunder. Das ist sein erstes Kennzeichen und ist auch der erste Stein des Anstoßes und Aergernisses, dem widersprochen wird. Denn unser Zeitalter ist im Innersten von dem Gegentheil dieses Glaubens durchdrungen. Es ist ihm eine apodiktische Gewißheit, daß der Mensch die Religion aus der eigenen Vernunft müsse finden und daß er sie in Vernunft müsse auflösen, d. h. vollständig begreifen, zergliedern, nachrechnen können, daß also die Religion nicht auf Offenbarung beruhen, nicht in Mysterien bestehen könne. Und es ist ihm eine apodiktische Gewißheit, daß die Gesetze der Natur absolut unveränderlich sind, keine Durchbrechung durch Wunder zulassen.

Der Glaube an die Offenbarung ist aber doch nur der äußere Charakter des Christenthums, die Art seiner Mittel und Wirkungen. Sein Innerstes ist *der Glaube an die Erlösung*, d. i. daß durch den Ungehorsam des ersten Menschen das menschliche Geschlecht der Sünde und ewigen Verdammniß verfallen ist, daß aber der Mensch gewordene Gottessohn durch seinen Gehorsam und Opfertod

die Schuld getilgt, Gott versöhnt und das menschliche Geschlecht von Sünde und Verdammniß erlöst hat. Dieser Glaube enthält eine Weltanschauung, die durch alle Verhältnisse durchgeht. Nach ihm haben die Erscheinung Christi auf Erden und jener Vorgang vor 1800 Jahren in Jerusalem zu ihrer Bedeutung nicht blos die Wirkung auf die Menschen, daß ihnen Lehre und Vorbild gegeben werde, sondern vorerst und hauptsächlich die Wirkung auf Gott, daß Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit gesühnt werde, daß Gott der Menschheit, von der er durch die Sünde getrennt war, wieder seine Gnade und seinen Beistand zuwenden könne. Ferner ist nach ihm der Zustand des menschlichen Geschlechts auf Erden ein Zustand der Verderbtheit überall und immerdar; es ist der Wille des Menschen im Innersten selbstsüchtig, unfähig zum Guten; es ist der religiös sittliche Ernst des Menschen verfinstert, unfähig, Gottes Wesen und Gebote wahrhaft zu erkennen. Von selbst muß darum der Mensch nothwendig sündigen und nothwendig irren; nur in der christlichen Kirche, als der Gemeinschaft mit dem Erlöser, ist eine Strömung göttlichen Geistes und göttlicher Gnade; es giebt kein wahrhaft Gutes, außer das von dieser Strömung ausgeht. Der Mensch hat darum keine Tugend von Natur und aus eigener Kraft, sondern er bedarf der Bekehrung, also der völligen Ablenkung seiner Natur durch die Kraft der Gnade, und bedarf auch bekehrt fortwährend, für jeden Akt und Moment, des Beistands göttlicher Gnade, um nicht zu irren und zu fallen. Endlich in dem ewigen Gerichte kann nach der christlichen Erlösungslehre der Mensch nicht bestehen nach Gerechtigkeit um der eigenen Rechtschaffenheit willen, sondern nur aus Gnaden um des Verdienstes Christi willen. Die Bedingungen seiner Seligkeit sind darum die Buße, d. i. die Durchdrungenheit von dem Bewußtsein und dem Schmerze der Schuld, der Verdammungswürdigkeit und des Unvermögens eigener Hülfe; und der Glaube, d. i. die Sehnsucht nach der Versöhnung mit Gott, nach der Heiligung; und die Zuversicht, sie in Christus durch dessen Erlösungsthat zu besitzen. Dieser Glaube an die Erlösung ist das andere noch inwendigere Kennzeichen des Christenthums und ist der andere Anstoß, dem widersprochen wird. Denn auch hier ist die

innerste sittliche Richtung des Zeitalters der äußerste Gegensatz: das Selbstbewußtsein, daß der Mensch von Natur zum Guten und Edlen geneigt und aus eigener Kraft desselben fähig sei und, soweit noch die Existenz eines Gottes und ein ewiges Gericht angenommen wird, daß der Mensch kraft seiner eigenen Tugend vor dem Gericht Gottes bestehe, für das, was ihm bei seinem im Ganzen edlen Streben allenfalls im Einzelnen fehle, Nachsicht bei Gott finde ohne Bedürfniß und Vermittlung einer Sühne, ja nach Gerechtigkeit — da Gott ihn nicht vollkommen gemacht — fordern könne.

Das ist der Gegensatz zwischen christlichem Glauben und Unglauben der Sache nach; es kann keinen schärferen Gegensatz geben. Es ist nun eine eigenthümliche und nicht erfreuliche Erscheinung, daß der Kampf gegen das Christenthum gegenwärtig und besonders in Deutschland am häufigsten nicht durch offene Leugnung, sondern unter dem Schein des Christenthums selbst geführt wird, daß nämlich die Gegner desselben sich für eifrige und ehrfurchtsvolle Bekenner ausgeben, indem sie eben dem Christenthum einen anderen entgegengesetzten Sinn und Inhalt unterlegen, als den es hat. Am allerverbreitetsten sind darum die Vorstellungen, nach welchen der Gegensatz des christlichen Glaubens und des Unglaubens völlig verschwindet und aufgehoben wird. Diese Vorstellungen zu klären und dadurch jenen Schein zu beseitigen, ist ein Interesse nicht blos des christlichen Glaubens, sondern allgemein der Wahrheit und Wahrhaftigkeit.

Eine gewöhnliche Vorstellung ist, daß alle Religion und darum auch das Christenthum sein Wesen *im Gefühl* habe. So findet man sich ab, das religiöse Gefühl will man ehren und pflegen, dafür müsse das Bereich der Erkenntniß und der öffentlichen Einrichtungen frei von ihm sein. Einer Philosophie, welche dem Glauben des Christenthums, einer Gesetzgebung, welche seinen sittlichen Geboten entgegengesetzt sind, vindicirt man darnach die Koexistenz und die Gleichberechtigung mit dem Christenthum, sie sollen sich friedlich theilen. Der Tag des gegenständlichen öffentlichen Lebens gehört der irdischen Einsicht, die Nacht der individuellen Empfindung dem Christenthum! Wenn dem so wäre, — für bloße religiöse Gefühle war es wahrlich nicht der Mühe werth, Judenthum und Heiden-

thum zu überwinden und das Christenthum an ihrer Stelle aufzurichten. Das Christenthum, gleich aller Religion, ist aber nichts weniger als der Sphäre des Gefühls angehörig. Das Gefühl ist ihm ein Untergeordnetes, das Vorherrschen des Gefühls — die Sentimentalität — ein geradezu Verwerfliches, vielmehr wendet es sich an die Erkenntniß und den Willen. Es fordert nicht religiöse Empfindungen, sondern den Ernst des religiös sittlichen Entschlusses, Selbstverleugnung, Heiligung, Standhaftigkeit, Geduld; es fordert eine Willensstellung zu Gott, eine Hingebung an ihn, selbst da, wo keine Empfindung des Trostes und Beistandes und der wohlthuenden Andacht ist, wo der Mensch sich von Gott verlassen wähnt. Der Glaube selbst ist nicht ein passives Gefühl, er ist die aktivste freieste Entschließung. Das Christenthum lehrt nicht unbestimmte Ahnungen, sondern Thatsachen und Realitäten, ein bestimmtes Wissen von Gott und unserem Verhältniß zu ihm. Diese Lehren und jene Gebote können nun entweder wahr oder falsch sein. Sind sie falsch, so ist das Christenthum verwerflich, und sind sie wahr, so ist jede entgegengesetzte Philosophie und entgegengesetzte Gesetzgebung verwerflich. Beide zugleich können nicht Wahrheit und Berechtigung haben.

Eine andere verbreitete Behauptung ist es, daß das Christenthum nur im rechtschaffenen Handeln und der Liebe bestehe, nicht im Glauben und im Dogma. Jeder rechtschaffene Mensch sei darum Christ und umgekehrt. Der Streit über den Glauben sei darum müßig, in dem, worauf es ankomme, im Handeln, sei man einig. Darnach wäre Religion völlig dasselbe mit Moral und gäbe es im Grunde gar keine Religion. Allein in Wahrheit ist Religion nicht dasselbe mit Moral, sie ist nicht das Verhalten zu andern Menschen und zur Weltordnung, sondern ist zunächst das Verhalten zur Person Gottes und kraft dessen erst zum Nächsten und zur Weltordnung. Das ist der ewige Begriff der Religion, und Christenthum ist Religion. Man kann sich deswegen wohl aus dem Christenthum eine Lehre vom rechtschaffenen Handeln, von Moral herausnehmen ohne das Dogma; aber das ist denn eben eine eigene Erfindung, nicht das wirkliche Christenthum. Denn fürs Erste läßt das wirkliche Christenthum sich nicht genügen an dem recht-

schaffenen Handeln und der Liebe, sondern es fordert vor Allem und am Meisten den Glauben an das, was man Dogma nennt, den Glauben an jene ganze Erlösungsökonomie: die Gottheit Christi, die Sühne unserer Schuld durch sein Opfer und Verdienst; — und fordert Bekenntniß dieses Glaubens, ja macht diesen Glauben und sein Bekenntniß, nicht bloßes rechtschaffenes Handeln, zur Bedingung der Seligkeit. Fürs Andere lehrt das wirkliche Christenthum, daß rechtschaffenes Handeln und Liebe gar nicht möglich ist, außer kraft des Glaubens an jenes Dogma. Darum ist es wohl richtig, daß ohne Rechtschaffenheit und Liebe kein Christenthum besteht; aber es ist nicht richtig, daß Rechtschaffenheit und Liebe für sich allein schon Christenthum sei, und bleibt immer erst die Frage, ob außer dem Glauben an jenes Dogma wirklich rechtschaffenes Handeln und Liebe gefunden werde, wenn man anders nicht blos menschliches, sondern göttliches Maß anlegt. Fürs Dritte nämlich ist rechtschaffenes Handeln und Liebe selbst etwas ganz Unbestimmtes. Was ist rechtschaffenes Handeln, worin besteht wahre Liebe, in der Sorge blos für das leibliche Wohl des Nächsten oder auch in der Sorge für seine Bekehrung? Da gehen die Ansichten auseinander, es ist irrig, daß man über das Handeln eins sei. Was rechtschaffenes Handeln, was Liebe ist, das selbst richtet sich erst nach dem Dogma, wird anders beantwortet werden von Christen, Juden, Muhamedanern, Rationalisten, ja zum Theil von Katholiken und Protestanten. Fürs Vierte ist es das Wesen aller Religion und im höchsten Grade des Christenthums, daß die moralischen Vorschriften nur eine Seite desselben sind, die andere und tiefste Seite desselben aber die Kraft, durch Beistand des persönlichen Gottes diese Vorschriften zu erfüllen, der Trost der Sündenvergebung durch Versöhnung mit Gott, das Opfer, die Sühne und die Verheißungen der Zukunft.

Eine dritte häufige Behauptung ist es, daß zum Christenthum nur der Glaube an seine Lehren, nicht aber an seine Wunder gehöre; diese seien blos Nebensache und darum der Glaube an sie eine offene Frage. Nun sind aber schon eben die Lehren des Christenthums selbst und gerade die am meisten betonten Lehren zugleich Wunder. So die Menschwerdung Gottes. Aber auch die

Wunder, die nicht Lehre sind, die Wunder überhaupt, gehören untrennbar zum Christenthum. Das liegt in der Natur der Sache. Denn wenn man sie beseitigt, so fehlt die göttliche Beglaubigung, und was ist dann für ein Grund, sich zum Christenthum als Religion, zu Christus als Religionsstifter zu bekennen? Gute Lehren mit dem Gepräge der Wahrheit, also der Göttlichkeit, findet man auch bei Sokrates und Plato und findet sie hier ohne Beimischung dessen, was ja hiernach Märchen ist; und können täglich neue Wahrheiten hinzugefügt werden, von Kant, Hegel oder wie St. Simon sie hinzuzufügen vermeint. Also müßte man sich zu der Gesammtheit der Weisen bekennen und nicht zu Christus allein. Es liegt aber noch bestimmter in der eigenen Verkündigung des Christenthums, daß es mit dem Glauben an Wunder steht und fällt. Das Christenthum selbst gründet seine Wunder überall auf diese göttliche Beglaubigung. So sagt der Apostel Paulus, der nüchternste und am meisten gebildete Vertreter des Christenthums: „Ist Christus nicht auferstanden, so ist euer Glaube eitel, so seid ihr noch todt in euren Sünden. Was hilft uns, so die Todten nicht auferstehen? Laßt uns essen und trinken, denn morgen sind wir todt."

Es ist aber gerade der Wunderglaube, der am meisten den Widerspruch erregt, den man am eifrigsten zu beseitigen strebt. Denn alle Lehren, wie die von der Erlösung, kann man umdeuten, aber die Wunder als Thatsache kann man nur bejahen oder verneinen. Das ist denn meistens die eigentliche, verhüllte Triebfeder der Widersetzung. So z. B. richtete sich bei der heftigen kirchlichen Bewegung 1845 die Protestation immer gegen die Fassungen und Formeln aus dem Zeitalter der Reformation. Dagegen in der That ging der Eifer nicht gegen die Formeln aus dem Reformationszeitalter, sondern gegen die Thatsachen aus dem apostolischen Zeitalter. Aber eben deshalb liegt auch das sicherste und einfachste Kriterium in diesen Thatsachen. Es ist die einfache Frage, wie sie Paulus selbst stellt: ist es wahr, ist Christus wirklich gestorben und ist er wirklich auferstanden? Ihre Bejahung oder Verneinung entscheidet über Bekenntniß oder Ablehnung des Christenthums. Möge man Offenbarung und Wunder leugnen, das thue jeder nach seinem

Gewissen, man bleibt darum doch ein achtbarer Mensch, — aber wenn man sie leugnet, darf man nicht sagen, daß man Christ ist und daß man — als Prediger — Christenthum lehre. Das ist gegen die Wahrhaftigkeit. Offenbarung und Wunder sind nicht ein bloßes accidens, sie sind die Substanz des Christenthums.

Endlich den Gipfelpunkt in der Weise, den Gegensatz zwischen Glauben und Unglauben aufzuheben, bildet die neuere spekulative Philosophie und die ihr folgende Theologie. Während sie nicht blos alle Thatsachen der christlichen Offenbarung, sondern selbst die Existenz des persönlichen Gottes und die Unsterblichkeit der Menschen leugnet, eignet sie sich gleichzeitig die ganze christliche Dogmatik an, indem sie in einer durchgehenden Umprägung der Sprache und der Begriffe allen christlichen Dogmen gerade ihren äußersten Gegensatz als Sinn unterlegt. Sie lehrt die Offenbarung, indem sie unter Offenbarung gerade das versteht, daß Gott dem Menschen ohne göttliche Mittheilung durch seine Vernunft, d. h. Philosophie vollständig offenbar werde. Sie lehrt Gott den Vater und Schöpfer, indem sie darunter versteht, daß es keinen persönlichen Gott giebt, die Welt nicht erschaffen ist, sondern das logische Gesetz die Welt in sich enthält von Ewigkeit. Sie lehrt die Auferstehung, indem sie darunter versteht, daß weder Christus auferstanden ist, noch je ein Mensch auferstehen wird, sondern daß der Mensch sein Ich, seine Persönlichkeit aufgebe und in der allgemeinen unpersönlichen Substanz fortlebe. Sie lehrt die Gottheit Christi und die Erlösung, indem sie darunter versteht, daß nicht Gott Mensch geworden, sondern daß die Menschen von Natur ein Göttergeschlecht seien, das sich zuerst durch Christus, dann vollständig durch die Philosophie als ein solches bewußt geworden sei. Sie unterscheidet eben durchaus die Sprache der Vorstellung und die Sprache des Begriffes, jene als die allgemeine, diese als die Sprache der Philosophie. Was ein Wort in der Sprache der Vorstellung bedeutet, davon bedeutet es dann gemeiniglich in der Sprache des Begriffes das direkte Gegentheil. Das heißt nicht mehr blos den Gegensatz von Glauben und Unglauben verwischen, sondern den christlichen Glauben eskamotiren.

Alle diese so verbreiteten Auffassungen über Religion und Christenthum beruhen entweder auf Unklarheit oder noch häufiger auf Unwahrhaftigkeit. Wie man immer gesinnt sein möge, solches Unwesen der Begriffsverwirrung muß jeder redliche Mensch verabscheuen. Der Gegensatz von christlichem Glauben und Unglauben ist mit Wahrhaftigkeit nicht zu beseitigen, es giebt da keine Ausgleichung und keine Annäherung, keine rechte Mitte und kein Centrum, es giebt nur ein Entweder, Oder, ein Ja und Nein. Man muß sich für das Eine oder das Andere entscheiden; das fragt sich nur, für welches von beiden.

Haben wir alle Parteien und ihr Glaubensbekenntniß der Prüfung unterworfen, so müssen wir dies nothwendig auch betreffs der beiden Parteien, auf welche sich vielleicht alle zurückführen, die Parteien des Glaubens und des Unglaubens. Eine Beweisführung für den christlichen Glauben, positiv, aggressiv und absolut, daß der Verstand zur Annahme genöthigt würde, ist unmöglich. Dafür ist es eben Glaube, eine innere unmittelbare Gewißheit muß ersetzen, was an äußerer Evidenz fehlt. Wohl aber ist negativ und defensiv ein Beweis und eine Rechtfertigung möglich, die aufzeigt, daß alle angebliche Widerlegung des christlichen Glaubens grundlos, und daß die gesammte Weltanschauung des Glaubens wissenschaftlich übereinstimmender, sittlich erhabener und von weniger Blößen ist als die des Unglaubens; daß es nicht Mangel oder Trägheit der intellektuellen Kräfte, sondern vielmehr regeres Leben der sittlichen Kraft ist, was zum Glauben bringt. Das ist der Sinn der Prüfung und Beweisführung, die ich hier unternehme, und wenn ich in diesen Vorlesungen und ihrem Verlaufe je nach ihrem Objekt rechtsphilosophisch, politisch, nationalökonomisch reden mußte, so muß ich heute in das Gebiet der Religionsphilosophie übertreten. Allerdings schon der Glaube an Offenbarung und Wunder muthet scheinbar und auf den ersten Anblick Unerhörtes zu, und es ist eine bald einhundertjährige Gewöhnung, diesen Glauben für antiquirt, für blind und ungeprüft zu halten. Allein gerade diese gewohnte Zuversicht der Leugnung beruht auf ungeprüfter, blind angenommener Voraussetzung und Vorurtheil.

Vor Allem ist das eine unüberdachte Ansicht, daß die fortgeschrittene Naturwissenschaft den Glauben widerlege, und er nur möglich gewesen, als es noch keine Naturwissenschaft gegeben. Wohl können gewisse Täuschungen auf Mangel an Naturkenntniß beruhen, z. B. wenn die Westindianer Kolumbus für einen Zauberer hielten, weil er eine Mondfinsterniß vorhergesagt. Allein anders ist es mit den Wundern des neuen Testaments, der Heilung der Kranken, der Auferstehung der Todten. Die Naturwissenschaft und Medicin mag seit den Zeiten des Herodes und Pilatus ungemein fortgeschritten sein, aber das wußte man doch schon damals, daß, wer von den Römern gekreuzigt und durchstochen wurde, todt ist und nicht mehr lebendig wird; ein Mittel, ihn lebendig zu machen, besitzt man auch heute nicht. Hierin kann ich deshalb keinen Unterschied zwischen einer Zeit von fortgeschrittener Naturwissenschaft und einer Zeit ohne solche finden. Die Naturwissenschaft giebt nicht den geringsten Anhalt für oder wider die Frage über Offenbarung und Wunder, denn sie bewegt sich durchaus innerhalb der gegebenen Natur, ob es nun etwas über diese hinaus gebe, das kann darum sie nicht entscheiden. So wenig man aus der positiven Jurisprudenz — der Kenntniß des römischen und deutschen Rechts — entscheiden kann, ob Eigenthum oder Kommunismus, ob Trennbarkeit oder Untrennbarkeit der Ehe, ob Monarchie oder Demokratie das Gerechte und Weise sei, ebensowenig kann man es aus der Naturwissenschaft entscheiden, woher die Natur geworden, von selbst oder von Gott, und ob Gott vor 1800 Jahren die Natur durch Wunder durchbrochen, ob er noch heute im Innersten der Seele durch die Sacramente Wunder wirkt. Ja wie ohnmächtig und völlig unsicher ist die Naturwissenschaft, wenn sie nur einen Schritt über die unmittelbare sinnliche Wahrnehmung hinausgeht, z. B. in der Geognosie, der höheren Medicin! Wie erst, wenn man sie in übersinnlichen Dingen herbeirufen wollte! Eine andere ebenso unüberlegte Ansicht ist es, daß der Glaube an Offenbarung und Wunder der Vernunft, d. i. den logischen Gesetzen, widerstreite. Aus den logischen Gesetzen läßt sich über die wirkliche Existenz von Dingen und Begebenheiten gar nichts entscheiden, ob es antidiluvianische Thierarten gegeben

habe oder ob es Meerfräulein giebt; ob Christus die Kranken geheilt habe und ob sie jetzt homöopathisch oder sympathetisch geheilt werden. Ueber Alles dies folgt aus den logischen Gesetzen gar nichts. Aus diesen wissen wir nur, daß es keinen viereckigen Cirkel geben kann und nicht mehr. Es ist darum nicht die Vernunft, welcher der Offenbarungsglaube widerstreitet, sondern blos die Erfahrung: daß wir eine solche Abweichung von den Naturgesetzen niemals wahrgenommen. Deshalb, wenn man tiefer untersucht, was uns vom Glauben an Offenbarung und Wunder abhält, so ist es nichts anderes als die bewältigende Macht der sinnlichen Gegenwart. Als noch durch die Straßen Berlins das Bürgerwehrhorn ängstlich Hülfe rufend tönte, meinten Viele, es könne nie wieder Ordnung sein. Jetzt, da Schutzmänner und Soldaten einherziehen, glauben Viele, zum Theil dieselben, es könne nie wieder Revolution sein. Auf dieselbe Weise meinen die Menschen, weil uns die Natur in ihrer jetzigen Gestalt umgiebt und beherrscht, es könne keine andere über ihr hinaus geben und niemals an ihre Stelle treten. Das ist der Sinn der Menschen. Die Gegenwart bindet uns, als wäre sie ewig. Das aber eben ist es, was der Glaube von uns fordert: ungeachtet dieser Macht sinnlicher Gegenwart der Natur sollen wir einer höheren übernatürlichen Macht aus sittlichen Gründen gewiß sein. Es ist darum der Glaube nichts weniger als Passivität und Trägheit — denn nach Passivität und Trägheit wird der Mensch nur die Natur für ewig halten —, sondern er ist im Gegentheil die höchste Kraftanstrengung der Seele, sich loszureißen von dieser sichtbaren Macht der Umgebung und sich einer höheren sittlichen Macht zu unterstellen.

Sechsundzwanzigste Vorlesung.

Meine Herren!

Der Glaube an Offenbarung und Wunder ist nicht anderer Art als der Glaube an die Schöpfung, d. h. der Glaube, daß Gott die Welt, die vorher nicht war, in die Existenz gerufen hat. Wunder ist eben eine neue Schöpfung, Schöpfung ist das ursprüngliche Wunder. Daß im Frühling die Bäume neue Knospen treiben, daß das menschliche Geschlecht sich animalisch fortpflanzt, ist kein Wunder — weil keine Schöpfung, sondern Entfaltung aus vorhandenem Stoffe oder Keime. Aber die Erschaffung der Erde, bevor eine Erde war, die Erschaffung des ersten Menschen, bevor ein Mensch war, ist ein Wunder. Das erfolgte nicht nach bestehendem Gesetz und aus vorhandenem Stoff, es ist nicht weniger unbegreiflich als die Auferweckung eines Todten. Giebt es eine Macht, welche den ersten Menschen erschuf, so giebt es auch eine Macht, die Todten zu erwecken.

Die am meisten verbreitete mittlere Denkart, welche die Erschaffung der Welt durch Gott annimmt, aber Offenbarung und Wunder für unmöglich erklärt, ist darum unfolgerichtig und gedankenlos. Wenn Gott am Anfang die Welt schuf, also Wunder that, aus welchem Grunde will man ihn nachher für immer in Ruhestand versetzen? Dagegen der entschiedene Unglaube, der sich selbst versteht, leugnet deshalb ebenso sehr die Schöpfung als das Wunder; nach ihm ist die Welt gar nicht erschaffen, sondern ohne Anfang und Ende von Ewigkeit zu Ewigkeit. Das ist logisch völlig übereinstimmend, es ist wenigstens eine Energie des Gedankens darin, aber daß es sich in der Wirklichkeit bestätige, kann man wahrlich

nicht behaupten. Vielmehr weist hier alles auf einen Anfang hin. Das schlagendste Beispiel ist der Mensch selbst. Das menschliche Geschlecht kann nicht ohne Anfang von Ewigkeit sein. Ich bin von meinem Vater, dieser wieder von dem seinigen — das möge man fortführen, so weit man will, zuletzt muß man doch vor der Frage stehen bleiben, wo kam der erst eMensch her? Soll er nach Oken aus dem Meerschleime aufgetaucht sein? Darum wenn die Naturforscher und Philosophen über den Glauben, die Schöpfung und die Wunder absprechen, so mögen die Naturforscher vorerst den Ursprung des ersten Menschen erklären oder eine Analogie solch uranfänglicher Produktion in der Natur aufzeigen; es mögen die Philosophen vorerst es denkbar machen, wie eine Generationenfolge, die aus lauter endlichen anfänglichen Wesen besteht, dennoch selbst eine unendliche anfangslose sein kann. Vermögen sie das nicht, und sprechen dennoch über den Glauben, so hege ich gegen ihre Denkmeisterschaft einigen Unglauben.

Man wird nothwendig zurückgewiesen auf den letzten Grund alles Seins. Nach der Vorstellung des Unglaubens ist der Grund der Welt: das Unpersönliche, das Gesetz, die gesetzmäßige Entfaltung, die innewohnende Wesenheit der Dinge. Nach der Vorstellung des Glaubens ist der Grund der Welt Persönlichkeit, der lebendige selbstbewußte Gott. Dort ist darum alles nach unwandelbarer Nothwendigkeit, hier ist alles durch Freiheit und That. Das ist der innerste Lichtpunkt der Streitfrage. Alles was für unmöglich und undenkbar ausgegeben wird: Schöpfung, Wunder, Offenbarung, Gnade, ist nichts anderes als That, freie That Gottes. Denn was heißt Schöpfung? Gott hat die Welt gemacht durch freie That, sie ist nicht von Ewigkeit und ist nicht kraft der innewohnenden Gesetze der Entfaltung. Was heißt Wunder? Gott hat Naturerscheinungen gewirkt durch seine That, die nicht aus Gesetzen der Natur erwachsen. Was heißt Offenbarung und Gnade? Gott hat uns durch seine That Erkenntniß und Kraft der Heiligung verliehen, die nicht in der gesetzmäßigen Entfaltung unserer Erkenntnißkräfte und Vernunft liegt. Er hat also als eine Person außer und vor der Welt die Welt geschaffen, er hat als eine Person außer

uns durch sein Handeln uns die Erkenntniß mitgetheilt, wir finden sie nicht im Innern. Da Gott zu Moses aus dem brennenden Dornbusch sprach, da Christus dem Nathanael aussprach, was er in der stillen Einsamkeit gedacht, da mußten sie erkennen, daß sie nicht aus ihrem eigenen Innern heraus eine Erkenntniß schöpften, sondern daß der lebendige persönliche Gott außer ihnen zu ihnen redete, und darum entsetzten sie sich. Die Streitfrage ist darum keine andere als die: ist die Welt ein Werk und Reich des bloßen Gesetzes, oder ist sie ein Werk und Reich der Freiheit und der That? Giebt es nur Entfaltung oder giebt es schaffende Thaten eines persönlichen Gottes?

In Goethe's Faust heißt es: „— auf einmal seh' ich Rath, und schreib' getrost: im Anfang war die That". War aber im Anfang die That, so ist auch in alle Ewigkeit die That. Die Welt ist nur die unausgesetzte That Gottes. Das Wunder ist dann nicht ein gesteigerter Naturprozeß, sondern die Natur ist ein zum Stillstand gekommenes Wunder. Es sind die gegenwärtigen gleichmäßigen Gesetze nichts anderes als der gleichmäßige Wille Gottes über die Natur; und wenn er diese Gleichmäßigkeit für bestimmte Momente durchbricht nach einem höheren Plane, um kund zu thun, daß er nicht blos in der Natur, sondern auch über der Natur ist, wer darf es ihm wehren? Ist aber alles, was da ist, in seinem ersten Ursprung durch That, so ist es durch Wunder; darnach ist das Wunder nichts Widernatürliches, sondern es ist gerade die natürliche Wirkungsweise Gottes und es ist vielmehr das Widernatürliche, daß keine Wunder sind, daß Gott seine Persönlichkeit und That aus der Welt zurückgezogen. Am Anfang war Schöpfung, „Gott rief dem, das nicht ist, daß es sei", warum soll nicht auch fortan Schöpfung sein? warum soll nicht fortan Gott in die Natur und in den Menschen neue Kräfte rufen, die da nicht waren? Dieser Stillstand der Schöpfung, dieses Einerlei seit Jahrtausenden, dieser Kreislauf von Geburt und Grab, von Wachsthum und Verwesung, diese Unvollkommenheit und Gedrücktheit der Natur und des Menschen und das ewige vergebliche Ringen nach Vollendung ist nicht das Natürliche, sondern gerade das Widernatürliche. Und

eben als widernatürlich betrachtet es auch die christliche Lehre. Es ist nach ihr nur die Folge dessen, daß der Mensch gefallen und die Natur in seinen Fall gezogen ist. Das ist nach dem Ausdruck des Apostels die Unterworfenheit der Kreatur unter den Dienst des vergänglichen Wesens ohne ihren Willen und ihr ängstliches Harren auf die Offenbarung der Kinder Gottes.

Davon hat selbst der Socialist Fourier eine richtige Ahnung, da er heischt, daß durch die Vollkommenheit des Menschen nothwendig auch die Natur vollkommen werden müsse. Freilich ist es nicht die Vollkommenheit des Menschen, daß er im Phalanstere kasernire, und nicht die Vollkommenheit der Natur, daß das Meer Limonade sei. Das ist ein sehr niedriger Flug der Phantasie. Der materialistische Sinn der Socialisten kann die Schwingen zu keinem höheren Flug der Phantasie erheben. Sondern wenn der Mensch ohne Sünde in Gott wäre, so würde der unendliche Born der schöpferischen Kräfte Gottes in ihn und in die Natur strömen, und er würde als ein Centrum der Schöpfung die Natur beherrschen, statt daß er jetzt ihr Knecht, sie Herr über sein Leben ist.

Dieser Stillstand der Schöpfung, diese Wunderlosigkeit, diese Verborgenheit Gottes ist aber auch nach christlichem Glauben kein ewiger Zustand. Wir werden in ihm geboren und sterben in ihm, darum bindet er uns mit dem Eindruck des Ewigen. Aber er ist nur ein Zwischenreich, vor ihm liegt die erste Schöpfung und hinter ihm liegt die letzte ewige Schöpfung und Vollendung, er ist nur ein Moment, und wenn er auch Jahrtausende gedauert hat und noch dauern sollte, so sind doch Jahrtausende vor der Ewigkeit nur wie ein Augenblick. Am allerwenigsten aber ist es unbegreiflich, daß in dieses vergängliche Reich des bloßen Gesetzes das ewige Reich der That hineinragt. Denn die Befreiung aus demselben kann sich nicht anders vollbringen als durch die That Gottes. Darum zieht die Oekonomie der Erlösung mit ihrer Offenbarung und ihren Wundern als ein göttliches Drama mitten durch die irdische Geschichte, darum zieht die Oekonomie der Gnade mit ihren Segnungen mitten durch die Oekonomie der Natur, wahrnehmbar für den Glauben und die Sehnsucht nach Erlösung, verschlossen für die Verstockung und die Gleichgültigkeit.

Damit beseitigt sich auch der Einwand, daß es der Vollkommenheit Gottes widerstreite, wenn die erste Schöpfung noch einer Nachhülfe durch Wunder bedürfe. Die Schöpfung ist uranfänglich auf fortschreitende Vollendung berechnet, und ist nur durch die Freiheit der Menschen in Stillstand gerathen; — es ist aber vielmehr eine Bekundung der Vollkraft Gottes, daß die unwandelbare Gesetzmäßigkeit der geschaffenen Natur und die Einwirkung der persönlichen Thaten Gottes zu Einem künstlerischen Weltplan sich durchdringen.

Das Innerste des Offenbarungsglaubens ist darnach der Glaube an *Persönlichkeit und That*. Darum verkündet das Christenthum nicht gleich der philosophischen Religionslehre blos Eigenschaften Gottes und Gebote Gottes, sondern Thaten Gottes. Es ist ein Evangelium, eine frohe Botschaft von den Dingen, die zu Jerusalem geschehen sind, von den großen Thaten, die Gott zur Erlösung des Menschen vollbracht, und von der Verheißung seiner zukünftigen großen Thaten. Es giebt für diese letzten Gründe keinen absoluten Beweis. Aber die Weltanschauung des Glaubens hat wenigstens das voraus: nach ihr ist alles Persönlichkeit, Freiheit, That, Geschichte, Leben, nach der entgegengesetzten ist alles nur das starre todte, sich gleichmäßig vollbringende Gesetz.

Nicht geringer, als gegen den Offenbarungsglauben, ist die Ueberhebung und die zuversichtliche Leugnung gegenüber dem *Glauben an die Erlösung*. Der Glaube an die Erlösung wird jetzt meist schlechthin mit dem Namen *Pietismus* gebrandmarkt. Denn wenngleich Pietismus nach seinem richtigen historischen Begriffe eine bestimmte Richtung des Christenthums bezeichnet, welche höchst achtbar, aber nicht frei von Einseitigkeit und Beschränktheit ist, so ist diese Richtung den Wenigsten auch nur bekannt, und versteht man jetzt bei der allgemeinen Feindschaft gegen den Pietismus nichts anderes darunter als eben den christlichen Glauben an die Sünde und die Erlösung, man will den Apostel Paulus und Luther Pietisten nennen. Gegen den christlichen Erlösungsglauben (vulgo Pietismus) macht man die sittlichen Gesetze geltend, wie gegen den Offenbarungsglauben die Naturgesetze. Es sei entwürdigend und

eine Lähmung der sittlichen Kraft, daß der Mensch sich als Sünder bekenne, auf Tugend aus eigener Kraft und Rechtfertigung aus eigenem Verdienst verzichte und alles auf Gnade baue. Es sei ungereimt und sittlichen Begriffen widerstreitend, daß wir durch die Erbsünde, also Schuld eines Andern, sündig und verdammt, und durch das Verdienst eines Andern gerecht und selig werden sollen; es sei nicht minder ungereimt und ungerecht, daß die Seligkeit nicht an die Erfüllung der Pflichten gebunden werde, sondern an Glauben, also an die Zufälligkeit, daß Jemand die christlichen Erzählungen für wahr halte. Für den christlichen Erlösungsglauben zeugt nun aber vor allem die Thatsache, die man durch keine Gründe und Ansichten (Raisonnements) entfernen kann, — die Thatsache, daß der Mensch wirklich der Sünde verfallen ist, ohne Vermögen, sich dagegen zu helfen. Man greife in sein eigen Herz, ob dies von Liebe zu Gott und zum Nächsten bewegt ist, ob es von Demuth, Geduld, Frieden erfüllt ist oder aber von Selbstsucht und Begierlichkeit und Sorge. Oder sollte man etwa über sich selbst aus Bescheidenheit zu hart urtheilen und zu scharf die Splitter sehen, so beobachte man die andern Menschen; man prüfe zuletzt die gefeierten Größen der Weltgeschichte, besonders, wo man Detailnachrichten über sie hat. Man findet im besten Fall die Hingebung für irgend einen großen Gedanken, irgend einen sittlichen Zug der Pflicht oder der Ehre, die Aufopferung momentaner Begeisterung; aber wo findet man die Korrektheit und Vollendung des ganzen Lebens, die Treue im Kleinen wie im Großen? wo findet man die gründliche Selbstentäußerung, wo die Reinheit des Herzens? wo die Liebe, die den ganzen Menschen durchglüht, daß seine Seele nur ein beständiges Lodern göttlichen Feuers ist, wie der heilige Gott sie geschaffen? Was kann es da helfen, zu sagen, der Mensch soll aus eigener Kraft, aus eigenem Gefühl der Würde ein Tugendspiegel sein, wenn er durch alle die Jahrtausende durch, welche die Welt steht, es nie gewesen ist?

Das christliche Bekenntniß der Sünde und des eigenen Unvermögens beruht deshalb gerade darauf, daß man die sittlichen Anforderungen in ihrer ganzen Erhabenheit und ganzen Fülle erkennt,

und es ist nicht ein Verzicht auf ihre Erfüllung, eine Ergebung in die sündhafte Natur, sondern vielmehr die Sehnsucht nach der Kraft, die unser Unvermögen ergänze, die Zuversicht ihrer Erfüllung und die äußerste Anstrengung und Sammlung im Innersten. Und dagegen ist das philosophische Rühmen von der eigenen Tugend und Pflichterfüllung nur eine Folge und ein Beweis dessen, daß man eben einen geringen Maßstab der Tugend anlegt und die Schwere der Pflicht nicht erkennt. Wird aber ein Schwindsüchtiger dadurch gesund, daß er sich das Gesundheitsideal so herabsetzt, daß es seinem Zustand entspricht, und wird der Mensch sittlich und wird er vor Gott bestehen, wenn er das sittliche Ideal sich so herabsetzt, daß er es erfüllt?

Zeigte aber auch die Thatsache eben so sicher die sittliche Vollkommenheit des Menschen, wie sie das Gegentheil zeigt, so würde dennoch die Religiosität den Verzicht auf die eigene Gerechtigkeit und das Bauen auf Gnade erheischen. Denn das kreatürliche Verhältniß des Menschen zu Gott fordert die Anerkennung der vollsten Abhängigkeit, nichts aus Eigenem zu haben, nichts von sich selbst zu sein. Das allein ist Frömmigkeit. Das Unabhängigkeitsgefühl Gott gegenüber, der Stolz, auf eigener Kraft und Tugend zu stehen, ist das Gegentheil der Frömmigkeit, — ist Impietät.

Man wird hier auf die obersten sittlichen Verhältnisse zurückgeführt, wie dort auf die obersten Kausalverhältnisse. Die Erlösungslehre setzt voraus die vollkommene Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes, vor der nichts Unreines bestehen und keine Schuld ungesühnt bleiben kann. Denn darnach kann der Mensch, der doch jedenfalls nicht ohne Sünde ist, dem Gerichte nicht entgehen, wenn nicht ein Mittler und eine Erlösung ist. Es sind zwei Grundgedanken der sittlichen Weltordnung, an welchen hier die Lösung liegt, *Strafe* und *Sühne*. Der Gedanke der Strafe ist jedem Menschen klar und sicher. Wir fordern die Strafe schon für das äußerliche Bereich des Rechts und Staats, es ist wider die Gerechtigkeit, daß auf das Verbrechen nicht unabwendbar die Strafe gesetzt ist, wie viel mehr müssen wir sie vertheidigen für das innerliche Reich, für die sittliche Weltordnung. Sollte in dieser, die so viel erhabener

und lauterer ist als die bloße Rechtsordnung, der Mißklang geduldet werden, den selbst diese nicht duldet; sollte nicht vielmehr hier, wo alles absolut, unendlich, ewig ist, die Uebertretung selbst ein unendlicher Mißklang sein und nur durch die unendliche, die ewige Strafe gelöst werden können? Das Alles wenigstens ist die würdige, die erhabene Anschauung der sittlichen Welt, und wir finden in uns die Bestätigung. Der tiefste Gedanke der sittlichen Weltordnung aber, ihr innerstes Centrum, ist die Sühne. Sie ist kein allgemeines, klares, den Menschen von Anbeginn gegebenes Bewußtsein, sie war nur der Ahnung kund, bis die christliche Offenbarung sie endlich enthüllt hatte. Es ist der Gedanke der Sühne, daß der Schuldlose die Strafe freiwillig trage, welche der Schuldige verdient, und dadurch die Strafe, die nach der Gerechtigkeit unendlich wäre, beendigt, die sittliche Macht über dem Menschen mit dem Menschen versöhnt sei. Unsere erhabenste Poesie ist nur der Ausdruck dieses Gedankens der Sühne. Die schuldlose Antigone sühnt durch ihren Tod die Schuld des Hauses des Oedipus. Romeo und Julie sühnen die schuldvolle Feindschaft der beiden Geschlechter Montague und Capulet, an der sie selbst nicht Theil nehmen, und das sind die beiden Tragödien, welche Schlegel für die vollkommensten Muster erklärt.

Die Nemesis, die durch die Geschichte zieht, läßt mitunter eben diesen Gedanken der Sühne wie einen Lichtstrahl in der Nacht durchleuchten. Wir haben einen Eindruck, daß der wohlwollende Ludwig XVI. und der letzte Konstantin mit ihrem Untergang die gräulichen Sünden ihrer Vorgänger gebüßt haben. Ebenso Kato der Jüngere die Sünden der Aristokratie Roms. Den ganzen Opferkultus des Alterthums erfüllt nur vorbildliche Darstellung dieses Gedankens der Sühne, von der jüdischen Satzung an, daß nur ein Thier ohne Fehl geopfert werden darf, bis zu den grauenhaften Verirrungen der Völker, welche Menschen und möglichst die edelsten, kostbarsten Opfer schlachteten.

Was in der Poesie als höchste Blüthe sich erschließt, was wie ein Schimmer der Ahnung durch die Weltgeschichte geht, was als unverstandene Tradition den ganzen Opferkultus des Alterthums

erfüllt, das stellt die christliche Erlösungslehre in voller Klarheit und ewiger Vollendung dar. Der Gottessohn, der selbst ohne Schuld ist, trägt freiwillig die Strafe des sündigen Menschengeschlechts. Damit ist die ewige Strafe, durch die Gerechtigkeit erheischt, gesühnt, die Dissonanz der sittlichen Welt gelöst, der heilige Gott dem gefallenen Menschen versöhnt. Das ist die Sühne und Erlösung.

Sie bleibt ewig ein Mysterium von unergründlicher Tiefe; aber das ist irrig, daß sie der Gerechtigkeit und Zurechnung widerstreite. Es wird kein Mensch verdammt als wegen seiner eigenen Schuld, und wird kein Mensch gerechtfertigt ohne seine eigene Bekehrung. Aber wohl beruht hierauf eine Solidarität des Menschengeschlechts und eine substantielle Einheit des Menschengeschlechtes, welche der flachen Betrachtung entgeht. Muß nicht jeder Mensch, unbeschadet seiner selbständigen Persönlichkeit, dennoch Ehre und Schmach, Schuld und Verdienst seiner Familie und seiner Nation mittragen? Kann oder darf er sich davon abtrennen? So auch geht unbeschadet der selbständigen Zurechnung eines jeden Menschen, dennoch Eine Schuld und Eine Sühne durch das ganze Geschlecht. Kraft der Solidarität und substantiellen Einheit der Familie sühnte Antigone für das Haus des Oedipus. Kraft der Solidarität und substantiellen Einheit des ganzen Menschengeschlechts sühnte der Sohn Gottes, der selbst das Urbild und die Ursubstanz des Menschlichen ist, für die Schuld aller Menschen.

Damit bleiben die obersten Verhältnisse der sittlichen Welt in ihrer Integrität und in ihrer Pracht: die unnahbare Heiligkeit Gottes, die alles Unreine vernichtet wie ein verzehrendes Feuer, und seine ewige Liebe, welche das Leiden des Menschen als ein eigenes trägt; die Freiheit des Menschen, durch die er, der Versuchung und Sünde überlassen, den Gerichten Gottes verfällt, und doch die Rettung und ewige Wiederherstellung des Menschen.

Wir haben in uns eine Gewißheit — und darin stimmen alle überein —, die Weltanschauung müsse die wahre sein, welche die sittlich erhabenste ist. Das aber ist die christliche Erlösungslehre nach allen Beziehungen. Sie hat das erhabenste sittliche Ideal, und nur deshalb findet sie den Menschen, so tief unter demselben,

unvermögend, es zu erfüllen; sie hat das erhabenste religiöse Ideal, d. i. rückhaltslose Hingebung an Gott; und sie hat das erhabenste Ideal von Gott selbst und dem göttlichen Weltplan: Gott wird selbst Mensch und nimmt in seiner ewigen Liebe das Leiden auf sich, um für den Menschen seine ewige Gerechtigkeit und Heiligkeit zu suchen. Wie dürftig und niedrig nimmt sich dagegen die Weltanschauung des Unglaubens aus: Gott soll die Schuld des Menschen — die man am Ende doch nicht leugnet — ohne Sühne aus bloßer Nachsicht vergeben und die Welt soll immerdar wie jetzt in Sünde und Jämmerlichkeit fortgehen. Damit macht man aus dem Herrn der sittlichen Weltordnung einen gutmüthigen Hausvater, macht aus jener wunderbaren Harmonie des sittlichen Weltplans eine unendliche Reihe von lauter Dissonanzen ohne Auflösung, und man ersetzt die Auflösung dadurch, daß man das ursprüngliche reine Gehör abstumpft.

Siebenundzwanzigste Vorlesung.

Meine Herren!

Der fundamentalste aller Gegensätze ist der zwischen christlichem Glauben und Unglauben. Seine Wirkung auf die ganze Denkart, namentlich in der Politik, ist im ganzen Verlauf dieser Vorlesungen hervorgehoben worden. Der nächste nach ihm ist der zwischen Katholicismus und Protestantismus, wie er seit 3 Jahrhunderten unter uns besteht. Er ist innerhalb des Christenthums der tiefgreifendste Gegensatz auf religiös kirchlichem Gebiete, er bestimmt aber — wie überall die Religion — die ganze Denkart, erstreckt seine Wirkung auch auf das politische Gebiet. Mit der Reformation ist ein neues Weltprincip in die Zeit getreten; es durchzuführen durch alle Lebensgebiete, den Weltzustand nach ihm zu gestalten, ist seitdem der Gang der Geschichte. Aber seine Entfaltung ward frühzeitig zu seiner Entartung, sie schlug um in Rationalismus und dessen Ende, die Revolution. Die Aufgabe ist darum, es in seiner ursprünglichen Beschaffenheit wieder herzustellen, seine wahre Entfaltung, zu der es nicht gekommen ist, zu erkennen, ja in seiner ursprünglichen Beschaffenheit selbst die Keime zu beseitigen, welche die Entartung möglich machten. — Vielleicht findet sich dann für die beiden Hauptkonfessionen der Christenheit ein Band, wenn auch nicht der Einigung, so doch der Annäherung und des Friedens. — Die heutige Vorlesung sei der Darstellung des religiös kirchlichen Gegensatzes zwischen Katholicismus und Protestantismus gewidmet, da ich denselben wenigstens nach seinem ganzen Umfang nicht als bekannt voraussetzen darf. In der weiteren Vorlesung werden wir dann aber die Wirkung auf die gesammte Lebensauffassung betrachten.

Das oberste religiöse Princip der Reformation ist, wie jedem Unterrichteten bekannt, die Rechtfertigung allein aus dem Glauben, im Gegensatze der Werke. Das bestätigt schon die geschichtliche Entstehung der Reformation. Betrachten wir Luthers ganzes Leben und Wirken, seine Vorbereitung und Ausrüstung in der Stille des Klosters, seinen öffentlichen Lauf von der ersten Widersetzung gegen Tezels Ablaßkram bis zu seinem Zeugniß vor dem Reichstag zu Worms: „hier stehe ich, ich kann nicht anders", und seiner Umgestaltung des ganzen Kirchenwesens, was ist die Triebfeder dieses Lebens und Wirkens? was ist der innerste Gedanke und Zweck, der seine Seele erfüllt und bewegt? Wahrlich nicht — wie man jetzt häufig annimmt — Freiheit, nicht Sträuben gegen eine hierarchische Obergewalt, gegen eine traditionelle Lehre, nicht Ideal einer kirchlichen Verfassung und der kirchlichen Gleichberechtigung aller Glieder. Von dem allen war kein Anklang in seiner Seele. Hätte man ihm die Eine Grundlehre, der sein ganzes Leben gehörte, zugegeben, er hätte den ganzen Bestand der Kirchenverfassung nicht alterirt. Sondern was ihn bewegt, das ist das tiefe menschliche Schuldbewußtsein, die Seelenangst vor der ewigen Verdammniß, das Bedürfniß der Sündenvergebung und Erlösung, die Sehnsucht nach der Herstellung des zerrissenen Bandes zu Gott. Nach dem Psalmisten: es ist das zerbrochene Herz und der zerschlagene Geist. Das treibt ihn ins Kloster, das treibt ihn zu allen Selbstkasteiungen und Bußübungen. Aber er findet keine Hülfe und keinen Trost im Kloster und in Kasteiungen, in allen damals üblichen Mitteln und Wegen der Kirche, er fällt in schwere Krankheit, er ist am Rande der Verzweiflung. Da geht ihm endlich das Licht und der Frieden auf in der Einen Erkenntniß, in der Rechtfertigung allein aus dem Glauben. Die Sühne des Sohnes Gottes hat vollständig genug gethan für alle Sünden der Menschen, und der Mensch vermag und braucht nichts selbst zu thun zur Genugthuung für Gott, sondern er braucht nur jene vollbrachte Sühne sich anzueignen im Glauben. Glaube*) ist im christlichen, ist insonderheit

*) Ich beantworte hier zugleich eine in der vorigen Vorlesung aufgeführte Einwendung gegen den christlichen Erlösungsglauben: wie es denn denkbar sei,

im evangelischen Sinne nicht ein bloßes Fürwahrhalten. Sondern er setzt immer die Buße, das reuige Schuldbewußtsein voraus und die Sehnsucht nach der Versöhnung mit Gott. Er ist ein Verzicht auf sich selbst, auf eigenes Verdienst und eigene Kraft, in vertrauender Hingebung an Gott. Er ist also ein durchaus sittlicher und frommer Wille, ein Wille, der im Innersten der Sünde absagt, aber ein solcher sittlicher, frommer Wille, der nichts von sich selbst hofft und nichts sich selbst zuschreibt, sondern alles auf Gott setzt. Daß dieser das Centrum für das richtige Band des Menschen zu Gott und deswegen die Bedingung der Seligkeit ist, muß einleuchten. Das ist die Erkenntniß, die Luthers innerste Seele, sein ganzes Leben erfüllt; in ihr fand er zuerst den eigenen Frieden, dann die Reformation der Kirche. Von ihr aus erhob er sich zunächst gegen Tezel, der die Vergebung der Sünde statt auf den Glauben, auf den Einkauf von Ablaßzetteln gegründet, und darüber angefochten, ging er von Schritt zu Schritt weiter, verwarf alle bisherigen Autoritäten, welche jener Grundlehre widersprachen, Scholastiker, Kirchenväter, zuletzt das Ansehen der Kirche selbst, verwarf alle bisherigen Einrichtungen, die er als ihr widersprechend erkannte: Messe — Mönchswesen — Cölibat u. s. w. So ward der Protestantismus.

Luther war im vollsten und edelsten Sinne Repräsentant seines Zeitalters. Die innerste Triebfeder seiner Zeit war Gewissensnoth und Sehnsucht nach Gewissenstrost, nach Rettung von dem ewigen Gericht; ähnlich, wie die der jetzigen Zeit die politische Freiheit. Und die Lehre von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben, ohne Verdienst der Werke, ward dort zur Losung, die durch alle Volksmassen ging, wie jetzt die Losung der Konstitution, die des allgemeinen Stimmrechts.

Darum, wenn man die Verschiedenheit von Katholicismus und Protestantismus richtig würdigen will, so muß man alle die gewohnten Vorstellungen zurücklassen, als bestehe er in dem Gegensatz von Autorität und Freiheit, Objektivität und Subjektivität, alles

daß die Seligkeit an den zufälligen, gleichgültigen Umstand, daß man etwas für wahr halte, gebunden sein könne.

das ist nur halbwahr; und soweit es wahr ist, ein nur sekundäres abgeleitetes Moment. Darauf werde ich später kommen. Der Gegensatz der beiden Konfessionen beruht vielmehr auf einer religiösen Grundanschauung. Auf dem Glauben an die Sünde und die Erlösung (an die Rechtfertigung durch die Sühne Christi) stehen natürlich beide Konfessionen, denn es sind christliche Konfessionen. Aber der Protestantismus vindicirt die gesammte Erlösung des Menschen allein Gott, Christus; der Katholicismus zugleich auch dem Menschen selbst. Die Rechtfertigung — d. i. die Vergebung der Sünden, Befreiung vom Gericht und Wiedergewährung des göttlichen Geistes — beruht nach dem Protestantismus einzig und allein auf dem Opfer und Verdienst Christi, nach dem Katholicismus zugleich auf dem eigenen Verdienst des Menschen durch gute Werke. Die Heiligung beruht nach dem Protestantismus allein auf dem Wirken der göttlichen Gnade, nach dem Katholicismus zugleich auf der freien Mitwirkung des menschlichen Willens. Nicht, daß der Protestantismus den Menschen und seinen Willen dabei völlig ignorirte, als sei er ein todtes Objekt. Aber der Protestantismus kennt Gott gegenüber nur ein passives empfangendes Verhalten des Menschen, d. i. der Glaube, der nur die Erlösung annimmt, und ist das Gewährenlassen der göttlichen Gnade in der eigenen Seele. Der Katholicismus dagegen statuirt am Menschen überall einen selbständigen Faktor mit Gott, d. i. einen gleich aktiven, gleich ursächlichen Faktor seiner Rechtfertigung und seiner Heiligung. Der Katholicismus will einen Dualismus in dem ewigen Reiche, Gott und der Mensch; der Protestantismus den Monismus, daß Gott sei Alles in Allem. Das religiöse Motiv des Katholicismus ist es, die Selbständigkeit und Selbstthätigkeit des Menschen nicht einzubüßen, das religiöse Motiv des Protestantismus ist einmal die Demuth, nichts von sich zu haben, daß Gott allein die Ehre sei, und der Trost, daß die Seligkeit nicht von dem Unsicheren abhänge, unserer Vollendung und Verdienstlichkeit, sondern allein von dem Sichern, der sühnenden That Gottes, daß der Mensch nicht ängstlich auf die eigenen ungenügenden Werke zu sehen habe, sondern nur vertrauensvoll auf das Werk Gottes.

Das ist der wirkliche innerste Gegensatz und die Verschiedenheit von Katholicismus und Protestantismus. Er äußert seine Wirkung auf das gesammte System der Glaubenslehre — die Dogmatik, wie auf die gesammte Lebensrichtung. Die Dogmatik ist eine logisch systematische Entfaltung des Glaubens. Darum einerseits liegt nicht in ihr selbst die Kraft und Bedeutung des Gegensatzes, man muß auf das tiefere, einfache, religiöse Motiv, auf die Grundstellung des Herzens sehen, aus welcher die Dogmatik hervorgeht, — andererseits aber ist die Dogmatik eben die Autorität dieses religiösen Motivs, es muß in ihr als in seiner Wirkung erkannt werden. Für das dogmatische System sind die Aeußerungen hauptsächlich diese: Nach katholischer Lehre ist auch nach dem Sündenfall das Ebenbild Gottes im Menschen nur geschwächt, getrübt, aber nicht verkehrt und zerstört; vollends aber nach seiner Bekehrung kann er Gottes Gebot vollständig erfüllen, ja er kann noch mehr leisten, als Gott allgemein von jedem Menschen fordert: die opera supererogationis. Es sind diese überströmenden Verdienste der Heiligen so groß, daß sie den minder Heiligen zu Gute kommen, der Sünder verdiente Strafe tilgen; aus ihrem Schatz ertheilt deshalb die Kirche Ablaß. Der Mensch vollbringt das alles zwar nur unter dem Beistand der göttlichen Gnade, aber durch eigenen freien Willen. Die eigene Heiligung und die frommen Werke haben darum ein Verdienst vor Gott und sind, die Sühne Christi vorausgesetzt, im Wesentlichen Grund der Rechtfertigung im ewigen Gerichte. — Nach protestantischer Lehre dagegen ist das Ebenbild Gottes im Menschen nach dem Sündenfall nicht blos getrübt und geschwächt, sondern völlig verkehrt, völlig aufgehoben. Auch der Bekehrte, da doch immer der sündige Grund seiner irdischen Natur bleibt, wird niemals heilig, rein von Sünde. Weit entfernt, opera supererogationis zu leisten, erfüllt er nicht einmal die allgemeinen göttlichen Gebote (und diese allgemeinen Gebote sind an keinem Menschen geringer als die vollkommene Gottähnlichkeit). Was er aber Gutes will und vollbringt, ist blos und allein Gottes Wirken in ihm. Gottes Gnade ist nicht blos das, was beisteht; und der Mensch hat dabei keine persönliche That, freie selbständige Mitwirkung, sondern nur die

negative That — das Gewährenlassen der Gnade —, er hat deshalb gar kein Verdienst Gott gegenüber. Würde er aber auch ein vollkommener Heiliger und würde er es durch eigene That, aus eigenem Verdienst, so läge doch in der nachherigen Heiligkeit und dem Verdienst keine Sühne der früheren Schulden. Wird im Staat ein Mörder straffrei, wenn er später ohne Uebertretung ist, und wird im Reiche Gottes der sündige Mensch straffrei, wenn er später ohne Sünde lebt? Darum kann der Mensch vor Gott nicht bestehen durch die ihm eingeflößte Gerechtigkeit, d. i. das geläuterte Leben, das er als Christ führt, sondern nur durch die zugerechnete Gerechtigkeit Christi. Die guten Werke sind darum nur die nothwendigen Früchte und ein Kennzeichen des Glaubens; wo die Werke nicht gut sind, kann unmöglich der Glaube die völlige Hingebung an Gott sein. Der Glaube ist ja ein Wille, der der Sünde absagt, der sich Gott hingegeben hat, — wie ist er denkbar ohne die Frucht der guten Werke? Aber die guten Werke sind kein Grund der Rechtfertigung, das sühnende genugthuende Moment liegt gar nicht in ihnen, dieses liegt schließlich in dem Verdienst Christi, das dem Menschen durch den Glauben zugerechnet wird. Es ist darnach auch eine andere Würdigung von Natur und Gnade in den beiderseitigen Glaubenslehren. Nach dem Katholicismus enthält die menschliche Natur selbst schon reine, gute Kräfte, die der Gnade homogen sind, ohne Grenze in sie übergehen, — nach dem Protestantismus ist eine scharfe Scheide zwischen Natur und Gnade, die menschliche Natur schlechthin böse und alles Gute nur aus Gnade.

Die gegenseitige Argumentation, ob der Mensch heilig werden könne oder nicht, beruht hauptsächlich auf der verschiedenen Ansicht über die Begierlichkeit (concupiscentia), d. i. die lüsternen, wohllüstigen, ehrgeizigen Gedanken, die im Menschen auftauchen. Der Katholicismus hält diese Begierlichkeit für eine bloße Versuchung, die den Menschen nicht befleckt, sondern deren endliche Zurückweisung nur den Triumph der Heiligkeit steigert; der Protestantismus hält sie selbst schon für Sünde und Befleckung, weil sie Erzeuger und That des Willens ist, nur im bösen Willen aufsteigen kann.

Man muß sich hier vor einer Verwechselung hüten. Der Gegen-

satz besteht nicht etwa darin, daß der Protestantismus die Gesinnung, der Katholicismus die äußere That betone, — so äußerlich ist der Katholicismus nicht. Es sind nicht die Werke blos als solche, es ist die Heiligung des Menschen, die sich in ihnen kund giebt, welche er als den Grund der Rechtfertigung gelten lassen will. Der Gegensatz von Glauben und Werken ist nicht derselbe, wie der Gegensatz von Gesinnung und That. Richtiger wird dieser Gegensatz aufgefaßt, wie es der berühmteste neuere Theologe der katholischen Kirche, Möhler, thut, — als der Gegensatz des religiösen und des moralischen Momentes. Nämlich nach dem Katholicismus soll die eigene innere Seelenbeschaffenheit des Menschen, seine Vollendung in sich das rechtfertigende Moment sein, nach dem Protestantismus dagegen blos seine Beziehung zu Gott, sein Verzicht auf sich, sein Ausgehen aus sich, um Alles von Gott zu erhalten. Aber keineswegs giebt damit der Protestantismus, wie Möhler ihm unterlegt, das moralische Moment auf oder schätzt es gering, nur findet er die sühnende Macht nicht in ihm.

Aus der Gründung der Seligkeit zugleich auf des Menschen eigenes Verdienst und Heiligung entspringt denn auch die katholische Lehre vom Fegefeuer: Je nach dem Grade der Heiligung kommst du in den Himmel oder hast mehr oder weniger Läuterungsstadien des Fegefeuers zu durchgehen. Nach dem Protestantismus dagegen giebt es nur Glauben und Seligkeit, Annahme des Verdienstes Christi und dieses ist für Jeden vollkommene Heiligung.

In dieser dogmatischen Durchbildung mag der Unterschied der beiden Konfessionen wie der Unterschied zweier philosophischen Systeme erscheinen, dessen Subtilitäten der Schule zu überlassen sind. Allein es ist in der That eine Verschiedenheit des innersten religiösen Bewußtseins, die sich darin kund giebt: die menschliche Eigenthätigkeit und Eigenverdienstlichkeit und die völlige Hingebung an Gottes Verdienst und Gottes Wirken; und äußert sich deshalb auch, wie schon erklärt, in seinen Wirkungen auf die Lebensrichtung eben so mächtig als auf die Dogmatik. In der katholischen Kirche herrscht die ascetische Richtung, die Richtung nach ungewöhnlicher Entsagung, ungewöhn-

lichen Bußübungen, nach einer ungewöhnlichen Lebensordnung, es geht bis zum Verzicht auf die gewöhnlichen Lebensverhältnisse, Verzicht auf die Ehe, Verzicht auf das Eigenthum, Verzicht auf gesellige menschliche Berührung: Cölibat, Mönchsleben, Einsiedlerleben, — alles das gilt eben als opus supererogationis, als ein Uebertreffen des allgemeinen göttlichen Gebotes, gilt als Verdienst bei Gott, als Mittel, für die eigenen Sünden und selbst die Anderer genug zu thun.

Der Protestantismus ist daher der Ascese dieser Art völlig entgegen, der Mensch soll nicht durch *selbstzugefügte* Kasteiungen und Entsagungen eine Genugthuung suchen, soll nicht in *selbsterdachter* Lebensordnung die Heiligung suchen, sondern in den geordneten Lebensverhältnissen (Ehe, Eigenthum, Beruf) einfach seine Pflicht erfüllen. Was er hieran doch immer sündigt, dafür soll er innerlich Buße thun, in Demuth vor Gott, und gläubig auf die Genugthuung Christi bauen.

Aus dieser Darstellung des religiösen Gegensatzes von Katholicismus und Protestantismus erhellt denn auch, wie irrig die gewöhnliche Meinung ist, als sei der Protestantismus nur der erste Schritt gewesen zu der jetzigen ungläubigen Weltansicht, und sei diese deshalb auch dem Protestantismus verwandter, dagegen der Katholicismus ihr äußerstes Gegentheil. Das hat seine Richtigkeit nur in Beziehung auf die kirchlichen Einrichtungen. Auch darin, daß die jetzige Weltansicht die katholische Ascese eben so verwirft wie der Protestantismus. Doch beruht das schon nicht auf denselben Motiven. Denn der Protestantismus verwirft diese Ascese aus Demuth, weil er nicht durch selbstgewählte Kasteiungen und Entsagungen für die Sünde genugthun will, die jetzige Weltansicht, weil sie keiner Sühne ihrer Sünden bedarf; der Protestantismus, weil er *innerhalb* der von Gott gegebenen Verhältnisse die Strenge des göttlichen Gebotes hält, die jetzige Weltansicht, weil sie absichtlich keine Strenge will. Dagegen in Beziehung auf das eigentliche Wesen des Katholicismus und Protestantismus verhält es sich gerade umgekehrt. Der Katholicismus ist mit seiner religiösen Ansicht der heutigen Aufklärung viel verwandter, als es der

Protestantismus ist. Denn er vindicirt den Menschen Willensfreiheit, Vermögen der Vollkommenheit, eigenes Verdienst, wenn auch alles doch nur in abgeleiteter Weise auf dem Grunde des Erlösungsglaubens. Das ist eben überall eine dem Menschen natürliche Vorstellungsweise; er empfindet sich als von Gott getrenntes, auf eigenen Willen gestelltes Wesen. Es bedarf der vollständigen Erhebung über die natürliche Empfindung, damit der Mensch sich durch und durch als kreatürliches Wesen erkenne, wie bei dem ersten Schöpferakte, so fortan bei jeder Willensregung, in welchem Alles, was eine von Gott abgetrennte Selbständigkeit hat, Alles, was von seiner eigenen Natur ist, vom Uebel und nur gut das ist, was von Gott selbst ist. In diesem Punkte liegt auch die Wurzel der Heiligenverehrung, selbst der Mariendienst gehört hierher. Darin idealisirt und vergöttert sich der Mensch selbst.

Wenn hiernach die Rechtfertigung allein aus dem Glauben der Mittelpunkt des Protestantismus ist, so kann man nicht umgekehrt sagen, daß die entgegengesetzte Lehre: die Rechtfertigung durch Verdienst der Werke, der Mittelpunkt des Katholicismus sei, sondern der Mittelpunkt des Katholicismus ist vielmehr eine davon verschiedene Lehre, die Lehre von der Kirche. Zwar ist auf die Lehre von der Kirche die Rechtfertigungslehre nicht ohne Einfluß, allein dennoch hat jene auch ihre eigene Wurzel und ihre von diesem Dogma unabhängigen Bestimmungsgründe, und für ihr Verständniß muß vom Katholicismus ausgegangen werden, wie für obige Lehre vom Protestantismus. Ihre Züge sind: Gott oder Christus hat eine bestimmte Verfassung und Form der Kirche selbst angeordnet und eingesetzt, bestehend aus der Stufenfolge (Hierarchie): Priester, Bischof, Papst; — eine andere an ihre Stelle zu setzen, ist gegen Gottes Gebot. Die Träger dieser Hierarchie leiten ihre Vollmacht aus der Händeauflegung in ununterbrochener Fortleitung von Christus und den Aposteln ab und leiten sie eben so wieder weiter bis an der Welt Ende. Sie haben durch sie eine besondere Fähigkeit für die Verrichtungen und Leitung der Kirche, die kein Anderer besitzt und die nur an ihrer Person untrennbar haftet — character indelebilis. Sie haben

die Autorität über die Kirche — alle Christen sind ihnen zum Gehorsam verpflichtet. Sie haben die Inspiration (d. i. wunderbare göttliche Eingebung) für die Entscheidung der Lehre und damit die Unfehlbarkeit, daß kein Ausspruch derselben über die Lehre irrig sein, eben deshalb aber auch keiner zurückgenommen werden kann. Diese Institution ist die Depositarin der Gnadenmittel und Wunderwirkungen, das Sakrament des Abendmahls besteht nur durch ihre Priester — außerdem ist es gewöhnlicher, nutzloser Genuß von Brod und Wein. Sie ist endlich die Vermittlerin des Heils. Sie vollbringt in der Messe das tägliche Opfer zur Vergebung der Sünden, und die Angehörigkeit an sie, der Gehorsam gegen sie, ist die Bedingung zur Seligkeit, außer dieser Hierarchie giebt es kein Band zu Christus. Also eine große, allumfassende Gemeinschaft, die alle Völker begreift, die ununterbrochen durch alle Zeiten geht, eine sichtbare Institution, von welcher die Gnadenmittel ausgehen, durch welche körperhaft greiflich die Versöhnung gewährt wird, die nicht blos eine Funktion in Gottes Auftrag verrichtet, sondern selbst an der Stelle Gottes ist, ein Abglanz, ein irdischer Vorgeschmack des ewigen Gottesreiches. Das ist das lebendige Motiv des Katholicismus.

Diese große Objektivität erfüllt das katholische Bewußtsein vollkommen; in dieser soll der Einzelne völlig aufgehen, er soll ihren Glauben unbedingt annehmen, er soll sich ihrer Leitung im Leben zu seiner Heiligung, der Anordnung des Bischofs, der Leitung des Priesters und Beichtvaters unbedingt hingeben; und während der Katholicismus die Willensfreiheit der Menschen dem Willen Gottes gegenüber behauptet, der Kirche gegenüber giebt er sie auf, die Sakramente sollen ohne Zuthun der Menschen wirken, ex opere operato; einzig und allein auf die Intention des Priesters, daß er ein Sakrament verwalten will, soll es ankommen und gar nicht auf den Glauben des Empfangenden.

Achtundzwanzigste Vorlesung.

Meine Herren!

Das Centrum des Katholicismus ist nicht das Dogma von der Rechtfertigung, sondern das von der Kirche; der Glaube, daß sie in der bestimmten Form und den bestimmten Personen von Gott eingesetzt, ermächtigt und inspirirt ist, und daß sie die Vermittlerin des Seelenheils, d. i. selbst Träger einer erlösenden sündentilgenden Kraft ist. Hierzu stellt sich der Protestantismus in doppelten Gegensatz, er leugnet die göttliche Einsetzung der Hierarchie, er leugnet ihren vermittelnden Charakter; und dieser Gegensatz im Dogma von der Kirche ist es, der am handgreiflichsten und deswegen dem öffentlichen Bewußtsein am meisten nahe ist.

Fürs erste also leugnet der Protestantismus die göttliche Einsetzung der Hierarchie, d. h. er leugnet, daß die göttlichen Verheißungen und Vollmachten der Kirche an *diese* Verfassung und *diese* Personen (Priester und Bischöfe) gebunden sind, sondern überall wo Glauben und eine Gemeinschaft des Glaubens, wo zwei im Namen Christi versammelt sind — da sei Kirche, und seien alle der Kirche gegebenen Vollmachten und Verheißungen. Danach hat die Hierarchie kein göttliches Recht auf den Gehorsam der Christenheit und die wirksame Spendung der Sakramente, namentlich des Abendmahls, und ist das wahre Urtheil über die Lehre nicht an die Hierarchie gebunden.

Das bedeuten die protestantischen Lehren von der *unsichtbaren Kirche* und vom allgemeinen *Priesterthum*; nämlich Unsichtbarkeit der Kirche bedeutet, die Kirche ist nicht die Hierarchie (die Gesammtheit der Bischöfe unter dem Papst), sondern ist die

Gemeinschaft der Gläubigen, der durch den göttlichen Geist Verbundenen; wer aber die Gläubigen sind, weiß nur Gott, ist den Menschen unsichtbar. Allgemeines Priesterthum bedeutet: was man als Wesen des Priesters betrachtet, was der katholische Klerus sich ausschließlich vindicirt: Sakramente wirksam zu verrichten, über die Lehre zu urtheilen und sich besonders rein und heilig zu halten wegen der heiligen Verrichtungen, das kommt jedem Christen zu, sie sind also alle Priester. Der Protestantismus verzichtet damit nicht auf eine sichtbare äußere Kirche, auf Kirchenverfassung und besondere Kirchendiener, er läßt auch die Sakramente regelmäßig nur von dem Geistlichen verrichten, er hat Behörden, welche die Kirche regieren. Allein das alles ist ihm doch nur um löblicher, zweckmäßiger Ordnung willen, nicht kraft einer göttlichen Vorschrift einer bestimmten Verfassung und göttlicher Ermächtigung bestimmter Personen. Wo ein gläubiges Volk ist, da muß es nach innerem Glaubensdrang und nach göttlichem Befehl eine äußere Einrichtung gründen für Predigt und Sakrament und Kirchenzucht. Welche Form dieselbe habe, ob die schwedische bischöfliche, die holländische presbyteriale, dafür besteht kein göttlicher Befehl, und wenn auch einzelne Abtheilungen der evangelischen Kirche für gewisse Punkte eine göttliche Anordnung behaupten, z. B. über Theilnahme der Gemeinde oder über die Frage: ob Presbyter oder Bischof, so ist doch darüber wenigstens der ganze Protestantismus Eins, daß höchstens die bestimmten Aemter, niemals aber die bestimmten Personen als solche eine göttliche Ermächtigung haben. Nach dem Katholicismus haben diese eben die bestimmten Personen: es ist Pio Nono und sind die sämmtlichen jetzigen katholischen Bischöfe mit Namen zu nennen, welche von Gott die Vollmacht haben, die Kirche zu regieren, und wer nicht im Gehorsam gegen diese Personen ist, ist von Gott getrennt. Eine solche Unterwerfung unter bestimmte Personen gerade als diese, ist dem Protestantismus fremd. Darum besteht ihm die Kirche — außer dem unsichtbaren Glaubensbande — nach ihrer sichtbaren Seite in den Verrichtungen, Predigt und Sakrament und Kirchenzucht, und nicht in dem Organismus der Aemter und vollends nicht in den mit denselben betrauten Personen.

Dann sieht er nicht darauf, ob seine Kirchendiener und Behörden ihr Amt durch Händeauflegung von den Aposteln herleiten, sondern wo eine gläubige Gemeinde ist, kann sie selbst von neuem beginnend die geistlichen Aemter in ihr aufrichten; er schreibt seinen Kirchendienern und Behörden nicht eine besondere göttliche Fähigkeit (character indelibilis), nicht einen Stand zu, sondern blos ein Amt, eine bestimmte Verrichtung, die sie deshalb, wie jeden andern Lebensberuf, auch wieder aufgeben können; und er hält die eigentliche innerliche geistige Macht der Kirche, namentlich die Wirkung der Sakramente nicht durch diese Ordnung bedingt. Nach dem Katholicismus kann das Abendmahl nicht wirksam gereicht werden außer vom Priester; zwei Laien auf einem untergehenden Schiff oder in muhamedanischer Gefangenschaft sind unfähig, es sich gegenseitig zu reichen. Nach dem Protestantismus sollen um der Ordnung willen es regelmäßig allein die Geistlichen reichen, aber wirksam ist es überall, wer es auch reicht, und in solchen Nothfällen soll es jeder reichen.

Der Protestantismus leugnet endlich die Unfehlbarkeit der Hierarchie und ihrer Lehre. Die Verheißung Christi: ich will euch den Geist senden, der wird euch in alle Wahrheit leiten, welche der Katholicismus auf die Kirche in seinem Sinne, d. i. die Hierarchie, bezieht und wonach diese unfehlbar sein soll, bezieht dagegen der Protestantismus auf die gesammte Christenheit, auf die lebendige Gemeinschaft der Gläubigen und zwar je nach dem Maße ihres Glaubens und ihrer Heiligung; und zufolge des allgemeinen Priesterthums schreibt er Jedem die gleiche Fähigkeit zur Lehre zu, darum und damit die eigene Verantwortung für seinen Glauben. Darum, während der Katholicismus Glauben auf Autorität der Kirche fordert, so der Protestantismus die eigene Prüfung der Lehre.

Der andere Gegensatz des Protestantismus gegen das katholische Dogma von der Kirche ist die Leugnung des vermittelnden Charakters der Kirche. Der Protestantismus erkennt zwar die Kirche als ein nothwendiges Mittel, die Menschen zum Glauben, also zu Christus zu bringen. Allein einmal versteht dies der Protestantismus doch nur von der Kirche in seinem Sinne, d. h. die ganze leben-

dige Wirksamkeit der Kirche, nicht die hierarchischen Organe, also Predigt, Sakrament und die Gemeinschaft der Gläubigen, in welchen der göttliche Geist waltet, und nicht Bischof und Priester. Sodann aber schreibt der Protestantismus selbst der Kirche in seinem Sinne — und also der Kirche überhaupt, niemals eine sündentilgende versöhnende Kraft in ihr selbst zu: er betrachtet sie nur als Mittel und Werkzeug, die Erlösung den Menschen zuzuführen, nicht selbst als eine Macht der Erlösung. Nach dem Katholicismus liegt außer dem Opfer Christi und dem Glauben noch eine selbständige Macht der Sühne in dem Meßopfer der Kirche und den sonstigen Sakramenten ex opere operato. in ihren Benediktionen und ihren Konsekrationen, und liegt außer dem Gehorsam gegen Gott noch eine selbständige Macht der Seligkeit in dem Gehorsam gegen die Kirche als solche. Diese selbständige, nicht blos instrumentale Heilskraft der Kirche leugnet der Protestantismus. Nach ihm ist die Kirche nur wie ein elektrischer Leiter, durch welchen der göttliche Funke an den Menschen gelangt; nach dem Katholicismus ist die Kirche wie ein glühendes Eisen, das selbst die brennende Kraft in sich trägt. Hier zeigt sich denn das Grundprincip des Protestantismus — die Rechtfertigung allein aus dem Glauben — noch in einer anderen, nicht minder wirksamen Anwendung, nämlich nicht blos im Gegensatz gegen die Rechtfertigung aus dem eigenen Verdienst des Menschen, sondern auch im Gegensatz gegen die Rechtfertigung aus der sühnenden Kraft der Kirche. Ja, diese letzte ist im Katholicismus fein noch weit stärkeres Motiv als das Verdienst des Menschen: er würde eher auf die Verdienste der Menschen verzichten als auf die sühnende Kraft der Kirche. Der Protestantismus setzt auch dieser sühnenden Kraft der Kirche seine Rechtfertigung allein durch das Verdienst Christi und den Glauben an ihn entgegen. Dadurch kommt es, daß der Katholicismus nur immer mittelst des Bandes zur Kirche sich Christus gebunden weiß, sein Glaube an Christus ihn immer wieder zu den Verrichtungen der Kirche führt, der Protestantismus dagegen sich immer im unmittelbaren persönlichen Verbande zu Christus befindet, ja die Kirche selbst den Glauben immer von sich weg auf Christus wieder zurückführt. Das ist das innerste

Centrum des Unterschiedes des katholischen und protestantischen Bewußtseins.

Man kann denn den ganzen Gegensatz im Dogma von der Kirche in Einen Begriff zusammenfassen: den theokratischen Charakter, welchen der Katholicismus behauptet, der Protestantismus leugnet. Der theokratische Charakter ist eine in den Kulten des Alterthums, und besonders im Judenthum deutliche Anschauung; er enthält das: daß die Kirche in ihren bestimmten Aemtern und bestimmten Personen von Gott eingesetzt und inspirirt ist, daß sie eine sühnende Kraft in ihr selbst trägt, daß sie nicht blos göttliche Anordnung vollzieht, sondern selbst an Gottes Stelle auf der Erde ist.

Blos ein Ausfluß des Dogmas ist die tiefgreifende Streitfrage über Schrift und Tradition. Die heilige Schrift wird von beiden als untrügliche Quelle der Offenbarung anerkannt, das ist nichts der evangelischen Kirche Eigenthümliches. Allein bei der katholischen Kirche kommt noch etwas hinzu. Die katholische Kirche schreibt sich, d. h. der Hierarchie, die authentische unfehlbare Auslegung der Schrift zu; sie behauptet ferner im Besitz geoffenbarter Wahrheiten, wie z. B. der Lehre von dem Fegefeuer zu sein, welche nicht in der Schrift stehen, durch mündliche Ueberlieferung (Tradition) von den Aposteln her, deren unfehlbare Bewahrerin auch wieder die Hierarchie ist; ja sie betrachtet die Hierarchie gewissermaßen als eine fortdauernde Quelle neuer Offenbarungen, so weit es zur Verdeutlichung und Erweiterung der gegebenen gehört. Das alles beruht eben auf der Unfehlbarkeit der Kirche und ihrem theokratischen, d. i. Gott vertretenden Charakter. Der Protestantismus kann der Hierarchie nicht die unfehlbare Auslegung der Schrift, nicht die unfehlbare Bewahrung der Tradition zugestehen. Er schreibt jedem Gläubigen das gleiche Verständniß zu. Er leugnet alle Tradition, behauptet, daß die heilige Schrift die geoffenbarte Wahrheit vollständig enthalte, und erklärt alles, was nicht in derselben steht, als Menschenlehre und Menschensatzung. Der ganze Gegensatz aber reducirt sich hier darauf: die Autorität über die Lehre ist nach dem Protestantismus allein die heilige Schrift, nach dem

Katholicismus die Autorität der Kirche. Wollte man sagen: nach dem Protestantismus die individuelle Auslegung der Schrift, so ist das nicht richtig; diese erkennt der Protestantismus nicht an, er postulirt den unzweifelhaften, deutlichen, durchsichtigen Charakter der Schrift, sohin eine objektive, gegenwärtige, nicht erst zu suchende Auslegung, d. h. sie legt sich selbst aus.

Daraus ergiebt sich aber eine eigenthümliche Umstellung des Verhältnisses. Nach dem Katholicismus wird die Lehre gemessen an der Kirche, nach dem Protestantismus wird die Kirche gemessen an der Lehre. D. h. der Katholicismus sagt: es giebt kein Kennzeichen, ob die Lehre ächt oder falsch, als allein das, ob sie von der rechtmäßigen Kirchengewalt, d. h. der von Christus und den Aposteln herstammenden Hierarchie ausgeht oder nicht, — Papst und Bischöfe — das rechtmäßige Koncil — geben die wahre Lehre, der Protestantismus, der ihre Aussprüche verwirft, hat deshalb nothwendig falsche Doktrin. Der Protestantismus sagt umgekehrt: es giebt kein Kriterium, welches die rechte sichtbare Kirche ist, als das, ob sie die wahre von Christus und den Aposteln herstammende, also die schriftgemäße Lehre bewahrt; Papst und Bischöfe widersprechen dieser Lehre, sohin sind sie nicht die wahre Kirche (und ist ihnen nicht länger zu gehorsamen). Dort liegt alles Gewicht auf der apostolischen Succession der Personen, hier auf der apostolischen Lehre.

Nach dem Katholicismus hat darum die Kirche eine Gleichartigkeit mit dem Staate. Das Erste und Entscheidende ist die Legitimität der Autoritäten, welche die Gewalt üben, danach richtet sich alles. Nach dem Protestantismus dagegen ist die Kirche völlig ungleichartig mit dem Staate, das Erste und Entscheidende ist hier zunächst der innere lebendige Glaube, sodann die Reinheit, Schriftmäßigkeit der Lehre; davon erst hängt die Legitimität der Autoritäten ab, man soll ihnen nicht gehorchen, wenn sie die falsche Lehre festhalten.

Man wendet nun dem Protestantismus ein, wenn er die Kirche an der Lehre messe, woran er denn nun wieder messe, welches die rechte Lehre, d. h. die rechte Auslegung der heiligen Schrift

sei und darauf muß und darf er eingestehen, daß er dafür kein äußerliches Kennzeichen hat, sondern das nur aus dem Geiste geistlich richten kann, deshalb auch jeden Einzelnen an die Schrift und seine innerste Gewissensprüfung weisen muß. Allerdings hat der Katholicismus hierfür ein äußeres und darum sicheres Kennzeichen, ob es die rechtmäßigen Bischöfe, der rechtmäßige Papst war, ob das Koncil ordnungsmäßig berufen war. Darnach entscheidet sich Alles, eine innere Prüfung der Beschlüsse an der heiligen Schrift und dem eigenen Gewissen ist nicht nöthig und ist nicht zulässig. Allein ob ein solches äußerliches Kriterium der Glaubenslehre, nach welchem auch der völlig Glaubenslose, wenn er nur Kirchenrecht versteht, über ihre Wahrheit urtheilen kann, ein Beweis für oder gegen das katholische Dogma der Kirche ist, unterliegt eben dem Streit.

Der Gegensatz gegen den Katholicismus ist darnach klar, dagegen die eigene positive Durchführung der protestantischen Anschauung der Kirche ist nicht klar und bestimmt. Es bleibt die Frage: welches der Zusammenhang ist zwischen der unsichtbaren und sichtbaren Kirche? ob für die äußere Form der Verfassung gar keine Vorschrift von Gott besteht, — ob sie völlig beliebig — oder inwieweit eine solche besteht und welches sie ist? ob die Kontinuität der Kirche, die Fortleitung des Amts und der Einrichtungen von den Aposteln her gar keine Bedeutung und keine Verheißung hat? ob man beliebig und jeden Augenblick die Kirche nach ihrer äußeren Seite neu beginnen dürfe? Nur einige Fraktionen der protestantischen Kirche haben für die erstere Frage eine Antwort, nämlich die Kalvinisten, Presbyterianer behaupten eine göttliche Institution für ihre Gemeinde- und Presbyterialverfassung; ihnen widersprechen aber die Anderen, die anglikanischen Episkopalisten nicht blos, sondern auch die Lutheraner, welche überhaupt jede göttliche bestimmte Vorschrift leugnen und insonderheit die presbyteriale Verfassung (gewiß mit Recht) nicht als apostolisch anerkennen. — So ist hier noch Mangel an Klarheit und Durchbildung.

Also stehen die Konfessionen gegen einander.

Es erhellt hieraus: das religiöse Bewußtsein der Katholiken

und Protestanten hat seine Wurzel und seinen Mittelpunkt an einem ganz anderen Orte: der Protestantismus in der Lehre von der Rechtfertigung, der Katholicismus in der Lehre von der Kirche. Ein frommes katholisches Gemüth würde zuletzt an der protestantischen Rechtfertigungslehre keinen Anstoß finden, daß es Sündenvergebung und Seligkeit rein aus Gnaden ohne eigenes Verdienst empfange, aber es kann nur nicht lassen von der heiligen katholischen Kirche, die es durch den Protestantismus, die es vielleicht durch diese Rechtfertigungslehre selbst bedroht sieht. Ein unbefangenes protestantisches Gemüth hätte vielleicht gegen den ganzen katholischen Kirchenbau nichts einzuwenden — wie ja Melanchthon noch in den Schmalkaldischen Artikeln erklärt, er wolle die Obergewalt des Papstes gern anerkennen —, aber es kann nicht lassen von der Rechtfertigung allein aus Christi Verdienst, ohne Verdienst der eigenen Werke und ohne Verdienst der Kirche. Eben deshalb ist auch offenbar die Energie und die Meisterschaft der beiden Konfessionen an verschiedenem Orte. Die protestantische Rechtfertigungslehre ist eine Lehre aus Einem Guß und Einem Glaubensfeuer, ihr steht nicht eine gleiche auf katholischer Seite entgegen; die katholische Rechtfertigungslehre ist vielmehr nur ein Ablehnen und Einschränken der protestantischen Lehre, sie beruht auf der berechnenden Ueberlegung, wie man sich am besten nach allen Seiten hin sicher stelle, die Parteien, die Koterien befriedige. Jene ist das Werk eines religiösen Helden und einer Glaubenserhebung der Völker, diese ist das Werk diplomatischer Konferenzen. Umgekehrt ist die katholische Lehre von der Kirche eine Lehre aus Einem Guß und aus Einem Glaubensfeuer und die protestantische Lehre von der Kirche dagegen nur einestheils ein Negatives, ein bloßer Protest gegen die katholische Hierarchie, anderntheils positiv nur ein Anschlag eines Grundtons ohne Durchbildung und ohne Uebereinstimmung innerhalb der protestantischen Konfessionen selbst. Man kann fast sagen: dem protestantischen Artikel von der Rechtfertigungslehre steht im Katholicismus ein Vakat gegenüber, und der katholischen Lehre von der Kirche steht im Protestantismus im besten Fall ein nicht ganz leserlicher Artikel gegenüber.

Die innersten Lebensmomente der beiden Konfessionen sind darnach nicht direkte Gegensätze, da sie auf ganz verschiedenem Gebiete liegen. Sie stehen sich nach ihrer jetzigen Ausbildung indirekt entgegen, in ihren Wirkungen und ihren Konsequenzen, doch nicht in so volldeckender Weise, als man gewöhnlich annimmt. Allerdings, die protestantische Lehre von der Rechtfertigung schließt gewisse Züge des katholischen Dogma, nämlich die sühnende Kraft der Kirche, schlechterdings aus. Dagegen aber ist die Annahme, welche bei den Protestanten allgemein eine stehende ist, irrig, nach welcher die katholische Lehre über die Kirche blos eine Folge der katholischen Lehre von der Heiligungsfähigkeit des Menschen sei. Denn selbst die Lehre von der Unfehlbarkeit gründet der Katholicismus nicht auf die vollkommene Heiligungsfähigkeit *der Menschen*, sondern auf ein besonderes *göttliches* Wunder; sie besteht gerade darin, daß Papst und Bischöfe ungeachtet der persönlichen Gottlosigkeit, dennoch, wo sie im Amte sind, von Gott erfüllt werden. Ja umgekehrt wird die Unfehlbarkeit der Kirche gerade auf die Sündhaftigkeit des Menschen gegründet, indem in Folge derselben die reine Lehre dem Menschengeschlecht nicht bewahrt werden könne ohne solche Dazwischenkunft eines göttlichen Wunders der Inspiration. Ueberdies aber enthält die katholische Lehre von der Kirche tiefere Beweggründe, die als solche und abgesehen von ihrer jetzigen Ausführung keinen Widerspruch gegen die protestantischen Grundlehren enthalten, so die Katholicität der Kirche, die Kontinuität der Kirche und selbst die Autorität der gesammten Kirche über die Einzelnen. Die Motive des katholischen Kirchendogma haben ihre selbstständige Wurzel, ganz unabhängig von den Principien über die Rechtfertigung und Gnade.

Hiernach sind die Konfessionen allerdings in ihrer jetzigen Beschaffenheit nicht zu einigen — und menschliche Versuche dieser Art sind Thorheit. Aber die Erkenntniß, daß jede Konfession ihr wesentliches Motiv anderwärts hat, nicht direkt der anderen entgegengesetzt, gewährt wenigstens die Hoffnung einer zukünftigen Annäherung und Ausgleichung und vorjetzt schon einen Grund des Friedens und der Versöhnlichkeit.

Nach der Schilderung des Gegensatzes von Katholicismus und

Protestantismus auf religiös kirchlichem Gebiet ist nun der Einfluß derselben auf die gesammte Denkart von dem öffentlich politischen Zustande zu betrachten. Da ist es nun die fast allgemein herrschende Vorstellungsweise, daß der Gegensatz von Katholicismus und Protestantismus nach seinen allgemeinen Principien den Gegensatz darstelle von Objektivität und Subjektivität, Autorität und Freiheit. Der Katholicismus hat an seiner Kirche eine große Objektivität, welcher der einzelne Mensch sich hingiebt, in ihr aufgeht; er hat an der Hierarchie eine Autorität, die auf ihr selbst ruht, welcher der Mensch unbedingt sich unterwirft. Der Protestantismus hingegen setzt den einzelnen Menschen und die Subjektivität über die Kirche, die Freiheit seiner Ueberzeugung, seiner Schriftauslegung über ihre Autorität; ja, wie es schon ausgedrückt wurde, das innerste Princip des Protestantismus sei die Souveränetät der individuellen Vernunft. Demgemäß wird denn auch angenommen, daß die Reformation der Anfang sei, dessen Ende nothwendig die Revolution ist, daß der Protestantismus eben die Principien im religiös kirchlichen Gebiete geltend gemacht, deren Anwendung auf den politischen Gebieten eben die Revolution sei. Der Gehorsamskündigung gegen die rechtmäßige Kirchengewalt, Papst und Bischöfe, entspreche die Gehorsamskündigung gegen die rechtmäßige Staatsgewalt, König und Fürsten; der Nichtbeachtung der apostolischen Succession diese Nichtbeachtung der Legitimität des fürstlichen Erbrechts. Was die Souveränetät der individuellen Vernunft im Gebiete des Geistes, das sei auf dem Gebiete der äußeren Ordnung die Souveränetät des individuellen Willens, sohin die Volkssouveränetät. Wie die Reformation von der ganzen Vergangenheit der Kirche abgebrochen, um sie völlig neu zu errichten, nicht anders habe die Revolution den bisherigen Bau des Staates abgebrochen, um ihn a priori zu beginnen. Der Protestantismus als der erste Schritt der kirchlichen Revolution, da er die Autorität der Kirche aufhebe, führe denn auch mit derselben unaufhaltsamen Logik in die folgenden Stadien, in den Rationalismus, Atheismus und Pantheismus, eben so wie der erste Schritt der Revolution den Liberalismus unaufhaltsam weiter führe zur

Demokratie und dem Kommunismus. Ein Protestant müsse deshalb, wenn er folgerichtig sein wolle, auch politisch freisinnig, d. i. der Revolution zugethan sein, sei es im Stadium des Liberalismus oder Demokratismus; und umgekehrt, wer auf politischem Gebiete die Autorität und die Geschichte vertrete, wer sich hier schon dem *ersten* Stadium der Revolution, dem Liberalismus, widersetze, der müsse folgerichtig Katholik werden.

Ich werde auf diese gewöhnliche Vorstellung in der nächsten Stunde antworten.

Neunundzwanzigste Vorlesung.

Meine Herren!

Es kann keine Analogie von einem schlagenderen Eindruck geben als die zwischen Reformation und Revolution, zwischen der Stellung des Protestantismus auf kirchlichem und dem Liberalismus auf politischem Gebiete, und ich glaube, es kann diese Analogie nicht schärfer und eindringlicher durchgeführt werden, als es neulich von mir geschah: Gehorsamskündigung gegen die Hierarchie — Gehorsamskündigung gegen die Monarchie; Verwerfung der apostolischen Succession — Verwerfung der fürstlichen Legitimität; Souveränetät der individuellen Vernunft — Souveränetät des individuellen Willens (Volkssouveränetät); logisch nothwendige Reihenfolge von Liberalismus, Demokratismus, Kommunismus — und von Protestantismus, Rationalismus, Atheismus. Diese Analogie wird denn auch von zwei entgegengesetzten Parteien gegen die konservativen Protestanten geltend gemacht, von den Katholiken, um sie durch ihren Konservatismus zum Katholicismus zu nöthigen, von den liberalen Protestanten, um sie durch ihren Protestantismus zum Liberalismus zu bewegen. Dennoch besteht in Wahrheit diese Analogie nicht. Das Gefühl der Sicherheit und Unwiderleglichkeit, mit der sie geltend gemacht wird, beruht vielmehr auf zwei irrigen Voraussetzungen. Einmal beruht diese Analogie auf der Voraussetzung, daß das Wesen und Centrum des Protestantismus in seinem Verfassungsprincip beruhe, während es in der That in seinem Glaubensprincip — der Rechtfertigung aus Gnaden — liegt, das gar keinen Anhalt für jene Analogie bietet. Sodann beruht sie auf der Voraussetzung, daß Kirche und Staat gleichartig seien,

beide auf demselben Fundament der äußerlichen Autorität und der juristischen Legitimität der Gewalt ruhen und deshalb für beide — Staat und Kirche — alles parallel laufe. Diese Gleichartigkeit von Staat und Kirche ist aber eben das Bestrittene. Jene unrichtige und diese unerwiesene Voraussetzung muß man wenigstens nicht von vornherein mitbringen, um unbefangen zu prüfen.

Das ist keine Täuschung: der Protestantismus ist ein Princip der Innerlichkeit, der gesteigerten Persönlichkeit, also der Subjektivität in diesem Sinne; er beruht auf der innersten Sammlung und Einkehr des Menschen in sich, auf seiner tiefsten Selbstbewußtheit und Selbstthätigkeit. So verwirft er die katholischen Gnadenmittel ex opere operato ohne eigene Willens- und Glaubensthat des Menschen. Er schlägt das ganze äußerliche Bereich, die Werke und selbst die heilige Willensgewöhnung gering an, und sieht blos auf das Innerlichste im Menschen, auf sein Band zu Gott — den Glauben. Ja die Grundlehre von der Rechtfertigung selbst setzt eben jene innerste Einkehr des Menschen in sich voraus, nur durch sie wird ihm der ganze Abgrund seiner Sünde klar. Wenn man ein geistliches Lied von Bernhard von Clairvaux mit protestantischen Kirchenliedern vergleicht, so erscheint allerdings jenes als mehr objektiv, nämlich eine Hymne, mit welcher der Mensch in Bewunderung der Herrlichkeit Gottes aufgeht, ohne mehr an sich zu denken; dagegen diese haben mehr eine Reflexion auf sich selbst und die eigene Erlösung. Allein diese Subjektivität ist kein Gegensatz gegen die Objektivität. Im Gegentheil, solche Einkehr des Menschen in sich schließt nicht aus, sondern ist gerade erforderlich, auf daß der Mensch auch sofort wieder von sich ausgehe und aufgehe in dem Höhern, das über ihm ist, in Gott. Darum ist die protestantische Rechtfertigungslehre, dieselbe, welche auf der innersten absoluten Subjektivität beruht, gerade selbst wieder die höchste absolute Objektivität. Denn sie besteht ja gerade darin, daß der Mensch nichts mehr in sich und von sich hat und sucht, sondern alles nur in Gott und Gottes erlösender That. Dem Katholicismus dagegen mangelt die volle Objektivität, er wehrt die gänzliche Hingebung des Menschen an Gott ab, reservirt noch etwas für den Menschen an eigener Kraft und eigenem

Verdienst, beschaut noch die eigenen Werke und die eigene Heiligung, ob er damit die Seligkeit erwerbe, statt wie der Protestantismus auf Gott zu schauen. Nach demselben Princip der Innerlichkeit (Subjektivität) fordert der Protestantismus die eigene Forschung und Prüfung in der heiligen Schrift; er stellt den Menschen auf die eigene Verantwortung seines Glaubens vor Gott, nöthigt ihn, sich selbstthätig seines Glaubens zu versichern, sich selbst in die göttliche Offenbarungsquelle zu vertiefen, während der Katholik den Glauben von der Kirche empfangen soll, ohne eigene That der Erprobung an der Schrift, ja die Urquelle, die Bibel, gar nicht zu kennen braucht. Aber auch hierin hebt die protestantische Forderung der höchsten subjektiven Selbstthätigkeit die objektive Wahrheit und die Autorität keineswegs auf, sondern der Protestantismus erkennt an der heiligen Schrift, als dem Worte Gottes, eine Autorität, der er die menschliche Vernunft unbedingt unterwirft, und erkennt an den Grundlehren, welche die Reformation bezeugt, den über alle Zweifel erhabenen Inhalt der heiligen Schrift, also die objektive Wahrheit. Das protestantische Princip der individuellen Schriftforschung ist keine Ermächtigung, die Autorität der Schrift selbst in Frage zu stellen und ist keine Ermächtigung zu individueller beliebiger Auslegung der Schrift, sondern ist nur der Weg, auf welchem das Individuum zu dem objektiven wahren Glauben gelange. Der Protestantismus fordert eben so unbedingt und zweifellos den Glauben an die evangelischen Grundlehren, als der Katholicismus den Glauben an die Kirche, nur soll man ihn nicht von außen, sondern von innen, nicht durch menschliche Autorität, sondern durch göttliche Autorität erhalten. Der Protestantismus sagt nicht: Jeder forsche in der Schrift und was sich ihm ergiebt, das soll er glauben, dann wird er selig, — sondern er sagt: diese bestimmte Lehre von der Erlösung durch den Gottessohn, wie wir sie euch bezeugen, ist die ewige Schriftwahrheit, und wer sie umstößt, ist verdammt; aber ihr sollt sie nicht auf unsere Autorität annehmen, sondern selbst an der Schrift und an eurem Herzen erproben. Es ist also nicht eine Aufgabe der objektiven Wahrheit, sondern nur die Forderung der innerlichsten, selbst-

thätigsten, subjektivsten Aneignung derselben. Die häufige Behauptung, das Wesen des Protestantismus sei die Souveränetät der individuellen Vernunft, beruht auf einer vollständigen Unkenntniß der protestantischen Dinge. Der individuellen Vernunft, überhaupt der menschlichen Vernunft, räumt der Protestantismus gar nichts ein. In Geringschätzung der Vernunft, daß sie nicht vermögend ist, die göttlichen Dinge zu erkennen, ja nur zu ihrer Erkenntniß beizutragen, geht Luther und die Reformation viel weiter als der Katholicismus. Aber auch der individuellen Schriftforschung räumt der Protestantismus keine Souveränetät ein, nicht die Souveränetät über die Kirche, aber auch nicht einmal die souveräne Entscheidung für das Individuum selbst und seine Seligkeit; sie ist ihm nur das Mittel und die Weise, zu dem allein wahren Glauben der Kirche zu kommen. Die Losung des Protestantismus ist: man soll glauben *durch* die individuelle Forschung, nicht aber: man soll glauben *nach* der individuellen Schriftforschung.

Der ganze protestantische Kirchenbestand bewährt denn auch diese strenge Gebundenheit an das Wort Gottes und diese zweifellose Sicherheit, an dem Bekenntnisse der Reformation ihren wahren Inhalt zu besitzen. Das ist der Odem, der aus dem ganzen protestantischen Leben und aus allen seinen Erzeugnissen und Urkunden entgegenweht. Das endigt erst mit der Periode, da der Unglaube die gesammte Christenheit — Katholicismus und Protestantismus — durchdrang.

Es liegt nun nicht, wie man katholischerseits als Hauptargument geltend gemacht, eine Inkonsequenz darin, daß die Reformatoren ihre Schriftauslegung als objektive Wahrheit aufstellen und einer späteren entgegengesetzten Auslegung nicht dies gleiche Recht zugestehen. Das ist vielmehr konsequent, da sie der heiligen Schrift die Klarheit, Durchsichtigkeit, die Macht, sich selbst auszulegen, vindiciren, was jede Möglichkeit verschiedener Auslegung ausschließt. Man darf nicht, wie die katholische Argumentation hier voraussetzt, nach einem weiteren Kriterium fragen, woher denn die Reformatoren *ihrer* Auslegung gewiß sind (was ja doch rationalistische Nachfolger von der ihrigen eben so sein könnten). Sondern Eine Wahrheit

muß nothwendig die Erste, Oberste sein, hinter der und zu deren Beweis nicht wieder eine andere steht. Dem Katholicismus ist diese Erste oberste Wahrheit eben die formale: die Autorität der Kirche, dem Protestantismus ist diese Erste oberste Wahrheit die materielle: die Lehre von der Erlösung in der Bestimmtheit, wie sie von der Reformation bezeugt ist, und einmal bezeugt, für alle Ewigkeit feststeht. — So wenig der Katholicismus noch einen weiteren Grund und formelle Regel hat, warum er an die Autorität der Kirche glaubt, eben so wenig hat der Protestantismus einen Grund und eine formelle Regel, warum er an diese Erlösungslehre glaubt, sie ist ihm das unmittelbar Gewisse; und wenn der Katholicismus ein Wunder erheischt an der Unfehlbarkeit der Kirche, warum soll nicht auch der Protestantismus ein Wunder erheischen dürfen an der Gewalt der Wahrheit in der heiligen Schrift, daß sie von keinem Redlichen wesentlich mißverstanden werden kann, ja dieses Wunder ist noch das viel leichtere und natürlichere. Und beide Konfessionen haben sich in diesem ihren Postulate eines Wunders nicht getäuscht. Die Unfehlbarkeit der katholischen Kirche hat sich darin bewährt, daß sie trotz mannichfacher Trübungen und Ueberbauungen doch die wesentlichen Heilswahrheiten der Christenlehre immer bewahrt und bethätigt; und die protestantische Genugsamkeit der heiligen Schrift hat sich darin bewährt, daß die individuelle Schriftforschung — einige wahnsinnige Sekten ausgenommen — im Protestantismus niemals zu Abfall vom wesentlichen christlichen Glauben geführt hat. Denn der Abfall, der wirklich eintrat durch den Rationalismus, beruht nicht auf individueller Auslegung der Schrift, sondern auf Verwerfung des Glaubens an die heilige Schrift selbst, auf absichtlicher Umdeutung derselben, auf bewußter Unwahrheit.

Das Princip des Protestantismus ist darnach allerdings Subjektivität und Freiheit, aber eben die ächte: die den Menschen in seinem innersten Bande zu Gott erzieht und dadurch über die äußerlichen Bereiche der Werke und der kirchlichen Verrichtungen und der menschlichen Autorität emporhebt, sie ist ein wirklicher Fortschritt, ein wirklicher Gewinn der Zeit und ist nicht ein Gegensatz gegen Objektivität und Autorität, sondern vielmehr eine tiefere Sammlung

in ihr. Das ist die ächte Freiheit und Subjektivität, daß der Mensch von innen heraus, in eigenem Bewußtsein, durch eigene That der höheren sittlichen Macht über ihm sich hingebe und die objektive Wahrheit aneigne, und das ist die falsche Freiheit und Subjektivität, daß der Mensch sich von der höheren sittlichen Macht und der objektiven Wahrheit emancipire und blos auf den eigenen Willen und die eigene Vernunft stelle; — jene ächte Freiheit ist das Princip der Reformation, diese falsche Freiheit ist das Princip der Revolution. Darum sind alle jene Parallelen unrichtig.

Es ist keine Parallele zwischen der Reformation auf kirchlichem und der Revolution auf politischem Gebiete. Denn die Revolution — auch in ihrem ersten mildesten Stadium, dem Liberalismus — betrachtet den Staat als Erzeugniß des menschlichen Willens — des individuellen oder allgemeinen — und sanktionirt durch menschlichen Willen, statt als Gottes Werk und Ordnung. Die Reformation dagegen betrachtet nimmermehr die religiöse Wahrheit und die Kirche als ein Erzeugniß menschlicher Vernunft oder menschlichen Willens — des individuellen oder allgemeinen —, sondern als Gottes Werk und Gebot.

Es ist keine Parallele zwischen den beiden Reihen, daß der Protestantismus eben so fortführe zu Rationalismus und Atheismus, wie der Liberalismus zu Demokratismus und Kommunismus. Denn der Liberalismus ist wirklich der Beginn der Revolution, der Protestantismus aber ist nicht der Beginn des Unglaubens, sondern ist der lebendigste Glaube. Der Liberalismus hat von Haus aus die Obrigkeit von Gottes Gnaden aufgegeben, die Herrschaft des Volkswillens aufgerichtet, er hat also ein und dasselbe Princip mit der Demokratie und dem Kommunismus, sein Fortgang zu diesen ist darum logisch und real unaufhaltbar; das Princip des Volkswillens kann nicht stehen bleiben beim Willen der Bourgeoisie, es muß fort zum Willen des Proletariers. Dagegen der Protestantismus hat nicht dasselbe Princip mit dem Rationalismus und Atheismus, sondern das entgegengesetzte. Er ist Glaube an die Offenbarung, Unterwerfung der Vernunft; diese sind Leugnung der

Offenbarung, Souveränetät der Vernunft. Man lese die Reden und Schriften der gemäßigtsten Liberalen, man wird in ihnen schon vollständig das demokratische System finden, nur mit minder scharfer Accentuation, und ist auch gar keine bestimmte Grenze zwischen Liberalismus und Demokratismus, ob Jemand noch zu dem einen oder zu dem andern gehöre. Aber man nehme die Schriften der ächten Protestanten, die gelehrten theologischen eines Gerhardt, die erbaulichen eines Arndt, man nehme den Schatz der protestantischen Kirchenlieder, ob da eine Spur und Keim, ein Anklang von Rationalismus und Unglaube, ob nur ein Anknüpfungspunkt für den Uebergang? Das Verhältniß von Liberalismus und Demokratismus ist nur eine quantitative Steigerung, das Verhältniß von Protestantismus und Rationalismus ist ein direkter äußerster Gegensatz, ist eine unausfüllbare Kluft. Darum ist der Fortgang von Liberalismus zu Demokratismus und Kommunismus nur die logische Entfaltung des Princips, dagegen der Fortgang vom Protestantismus zum Rationalismus ist ein Abfall vom Princip. Wohl vertritt der Protestantismus die Freiheit, eben so wie Rationalismus und die Revolution die Freiheit vertreten, aber der Protestantismus vertritt die ächte Freiheit, der Rationalismus und die Revolution vertreten die falsche Freiheit und die falsche Freiheit ist nimmermehr eine Konsequenz und eine Analogie zur ächten. Außerdem könnte man — wie es bereits üblich ist — die Revolution und den Kommunismus als die Konsequenz und Analogie des Christenthums selbst bezeichnen, weil auch das Christenthum Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit lehrt.

Darum, will man eine Parallele zwischen dem kirchlichen und politischen Gebiete aufstellen, so entspricht dem Protestantismus auf politischem Gebiete kein Stadium der falschen Freiheit — nicht die Rebellion —, sondern eben die ächte politische Freiheit; und wenn man den Protestantismus auf kirchlichem Gebiete als den ersten Schritt zum Rationalismus betrachtet, so müßte man auf politischem Gebiete auch die ächte Freiheit, d. i. daß Rechtsordnung und Landesvertretung ist, daß man irgendwie die absolute monarchische Gewalt einschränkt, als den ersten Schritt zur Revolution betrachten.

Nur das ist richtig, daß an die ächte Freiheit in menschlichen Dingen überall auch die Versuchung sich anheftet zur falschen Freiheit. In diesem Sinne ist allerdings der Protestantismus die Veranlassung des Rationalismus, dieser ist die specifische Verkehrung seines Princips. Aber das ist nicht die Schuld des Protestantismus und ist nicht Analogie zum Protestantismus.

Das Einzige, was von jener Analogie noch übrig bleibt, ist deshalb die Emancipation von der persönlichen Autorität. Der Protestantismus — kann man sagen — läßt den Menschen nach seinem innersten Willen aufgehen in Gott als der höchsten Objektivität, läßt ihn in seinem innersten Denken sich unterwerfen unter die Schrift als die höchste Autorität. Aber das alles ist keine menschliche und darum keine äußerlich sichtbare Autorität, es ist keine im öffentlichen Leben aufgerichtete Objektivität. Die menschlich persönliche, sichtbare Autorität hat die Reformation eben so vernichtet wie die Revolution, es bleibt also immer die Analogie unbeseitigt von Gehorsamskündigung gegen Hierarchie, von Gehorsamskündigung gegen Monarchie. Dagegen aber muß man den Einwand erheben, ob denn eine solche menschliche Autorität für den Glauben wirklich bestehe und von Gott geordnet sei? Darf man daraus, daß für die äußere Ordnung auf Erden eine solche menschliche Autorität von Gott gesetzt ist, den Schluß ziehen, daß eine gleiche auch für das innerlichste Verhältniß des persönlichen Glaubens von ihm gesetzt sei? Wenn der König einen ungerechten Krieg führt, wenn er ungerechte Gesetze giebt, so muß ich als Unterthan, Soldat oder Richter, ihm gehorchen, und es geht auf seine Verantwortung vor Gott. Folgt aber daraus, daß ich auch dem Papst gehorchen muß, wenn er mir den Heiligen- und Mariendienst, wenn er mir den Glauben an die Verdienstlichkeit meiner Werke und den Ablaß aus dem Schatze der Heiligen vorschreibt; und daß, wenn ich ihm gehorche, das nicht auf meine Verantwortung vor Gott geht? Die Parallele zwischen der Reformation, die dem Papst, und der Revolution, die dem König den Gehorsam gekündigt, beruht deshalb auf einer petitio principii, d. i. auf der Vorstellung, daß für den Glauben

eben so eine äußerliche menschliche Autorität von Gott verordnet sei, wie für das bürgerliche Wesen.

Ueberdies wäre selbst unter ihrer Voraussetzung die Parallele nicht zutreffend. Denn die Revolution hat die Autorität des Königthums aufgehoben, um sich selbst — die Autorität des Volkswillens — an die Stelle zu setzen. Die Reformation dagegen hat die Autorität der Hierarchie aufgehoben, ohne sich selbst an die Stelle zu setzen, weil sie überall eine menschliche Autorität hier nicht anerkennt. Man kann vom katholischen Standpunkte sagen, daß die Reformation hierin Unrecht gethan und gefrevelt, aber nicht, daß sie das Beispiel und der Vorgang der Revolution sei.

Der Protestantismus ist nicht das Princip der Revolution, wohl aber ist er das Princip der neuen Weltepoche. Sein Gedanke der Innerlichkeit und Persönlichkeit (Subjektivität), des Hinausführens über die menschliche Autorität zu göttlicher Autorität und von Gott gesetzter Ordnung; — sie sind es, auf welchen alles das beruht, was wirklich ein Fortschritt und Gewinn oder wirklich eine Aufgabe in den öffentlichen Einrichtungen der Zeit ist, wie ich es in dem ganzen Verlaufe dieser Vorträge herausgestellt habe. Die Umwandlung des Feudalstaats in den Rechtsstaat, d. i. die Erhebung des Staats aus blos persönlichem Subjektionsverhältniß zu einem auf sachlicher Nothwendigkeit und Ideen ruhenden Gemeinwesen, die Gebundenheit aller Obrigkeiten an Gesetz und Verfassung, das allgemeine wesentlich gleiche Staatsbürgerthum, die Umwandlung der kastenartigen Stände, insbesondere des Adels mit seinem character indelibilis, in Berufsklassen, der Standesprivilegien in Berufsrechte, die Beseitigung aller Hintersässigkeit, aller Unterworfenheit unter Patrimonialgewalt, die Theilnahme der Unterthanen auch an der Ordnung der öffentlichen Angelegenheiten des Landes, — alles das ist Ausfluß des protestantischen Weltprincips; es ruht auf dem Gedanken des persönlichen Vollrechts, des freien Gehorsams und der sachlichen Nothwendigkeit, an welche die persönliche menschliche Autorität gebunden ist. Dieser Macht des protestantischen Weltprincips gehört auch die gegenwärtige Selbständigkeit der Staatsgewalt an, durch welche der öffentliche Zustand aus

dem theokratischen Charakter heraustritt und die Kirche sich auf das ihr zukommende, innerliche, sittliche Gebiet begrenzt.

Dagegen nicht dem Princip des Protestantismus, sondern des Rationalismus und der Revolution gehört die gesammte falsche Erfüllung jener wahren Forderungen an: die Herrschaft des Volks oder Parlaments über den König, statt der Mitwirkung unter dem König und der Zustimmung zu den Akten des Königs, die Nivellirung der Gesellschaft, die Vernichtung aller Stände statt ihrer Läuterung in Berufsklassen, die Trennung von Staat und Kirche statt ihrer Entfaltung zu selbständigen Sphären. Alles das beruht auf der falschen Freiheit, welche den Menschen über das Objekt setzt, statt auf der wahren, welche ihm das Objekt frei aneignet.

Wenn man also dem Protestantismus seine Wahrheit und seinen weltbildenden Beruf vindiciren muß gegenüber der unrichtigen Anklage, so darf man auch seine mangelhafte Seite in voller Unbefangenheit eingestehen. Kann es nämlich nicht getadelt und jedenfalls nicht als ein Vorgang der Revolution betrachtet werden, daß der Protestantismus die Unbedingtheit der menschlichen Autorität in der Kirche abwarf, so ist doch die Erschütterung der menschlichen persönlichen Autorität überhaupt und die geringere Pflege dieses Moments in der Kirche eine beklagenswerthe Einbuße. Für den Staat hat wenigstens die lutherische Kirche diese Autorität nicht geschwächt. Aber schon in den eigenen kirchlichen Einrichtungen des Protestantismus tritt dieses Moment vielleicht zu sehr in den Hintergrund. Zwischen der katholischen unbedingten Unterwerfung unter die Lehre des Bischofs und die Leitung des Beichtvaters, und dem protestantischen Zustande, daß jedes Individuum vollständig nur auf sich gestellt ist, — liegt viel in Mitten. Die Kirchenverfassung selbst ist in der lutherischen Kirche noch auf Autorität gegründet, und zwar mehr auf landesherrliche als kirchliche; in der reformirten neigt sie sehr zu einem Regieren von unten hinauf, statt von oben herab, entbehrt wenigstens aller stehenden dauernden Mittelpunkte. Am meisten zu beklagen aber ist der Verlust einer persönlichen kirchlichen Autorität, welche die gesammte Christenheit umfaßt und durch die Zeiten geht, eine wirklich allgemeine katholische Kirchen-

regierung, natürlich eine solche, die nicht als unfehlbar und über Gottes Wort, statt unter Gottes Wort und auf dem Grunde des wahren Glaubens steht. Eine solche widerspräche nicht dem Princip des Protestantismus. Denn sein Sinn ist ja nicht ein unendlicher Fortschritt, eine ewige Abänderlichkeit der Lehre und des kirchlichen Zustandes, sondern die Kirche nach stattgehabter Trübung ein- für allemal wieder auf den wahren Glaubensgrund zu stellen. Und sie auf diesem zu erhalten, bedürfte der Protestantismus eben so einer allgemeinen kirchlichen Autorität in was immer für einer Weise. Durch den Mangel solcher kirchlichen Autorität besitzt das heutige Europa blos eine äußerlich rechtliche Autorität am Staate, dagegen keine sittliche, keine, die dem Abfall der öffentlichen Gesinnung vom Christenthum steuert. Es ist die ganze jetzige Entwicklung, es ist die Bildung und Litteratur zuchtlos, eben unter der äußerlichen Zucht des Staats. Und wie wenig diese Zucht diesem Gebiete gewachsen ist, zeigt die absolute Unfähigkeit aller Staaten, dem verderblichen Einfluß der Presse zu begegnen.

Das ist kein Tadel gegen die Reformation — denn die Widersetzung auf der anderen Seite — die Kirchenspaltung macht es unvermeidlich. Es ist auch kein Vorschlag zur Herstellung eines allgemeinen katholischen Bandes, es ist nur die Anerkennung des Mangels als eines wirklichen Uebels, und diese Anerkennung muß in der protestantischen Kirche wieder angeregt werden. Denn erst muß die Sehnsucht da sein, dann erst kommt die Hülfe.

Der Gegensatz von Katholicismus und Protestantismus hat aber noch eine andere Seite. Der Protestantismus repräsentirt das Ewige im Gegensatz des Geschichtlichen, das Göttliche im Gegensatz des Kirchlichen. Während der Katholicismus das täglich in Zeit sich vollziehende Meßopfer zum Mittelpunkt macht, so der Protestantismus nur das ein für alle Mal vollbrachte über alle Ewigkeit dastehende Opfer Christi. Während der Katholicismus die Tradition, die durch die Geschichte geht, wie sie die Geschichte entwickelt, zum Mittelpunkte macht, so der Protestantismus nur das einmal für alle Ewigkeit gegebene über alle Ewigkeit dastehende Wort Gottes.

So auch mit den Sakramenten. Goethe rühmt es als eine tiefe Poesie der katholischen Kirche, daß sie den Menschen mit ihren Sakramenten von der Wiege bis zum Grabe durch alle Lebensmomente begleitet. Sie empfängt ihn bei der Geburt durch die Taufe, begleitet ihn in die Altersreife durch die Konfirmation, in die Ehe oder den Priesterstand, geleitet ihn ins Jenseits durch die letzte Oelung. Es ist aber eine noch tiefere Wahrheit und darum wohl auch tiefere Poesie, daß die protestantische Kirche mit ihren Sakramenten den Menschen nur in seinen ewigen Beziehungen ergreift: die Aufnahme in den ewigen Bund der Erlösung und die Besiegelung in demselben, — Taufe und Abendmahl. Dagegen alles was da zeitlich und vergänglich ist, nur für das zeitliche Leben bestimmt ist: Ehe und geistlicher Beruf und der Sterbemoment, das liegt tief unter jenen Beziehungen der Ewigkeit.

Daher repräsentirt der Katholicismus die geschichtliche Kontinuität der Kirche, von der ersten Ausgießung des heiligen Geistes bis zu dieser Stunde; es ist die Eine ununterbrochene, d. i. die durch bestimmte Personen sich fortpflanzende Kirche. Nach dem Protestantismus entsteht die Kirche gleichsam in jedem Augenblick neu, unmittelbar aus dem Wort Gottes und ist es selbst die übliche Vorstellung, das Wort Gottes und die Kirche für dasselbe anzusehen: wo Wort Gottes ist, da ist die Kirche, der eine Moment hat keinen Zusammenhang mit dem andern. Der Katholicismus entbehrt des höheren Maßstabes der Kontinuität, er richtet die geschichtlich in sich entwickelte Kirche nicht am Worte Gottes, eine Periode ist ihm so rein und vollkommen wie die andere. Der Protestantismus hat dieses Gericht, diese reinigende Kritik, aber dafür zerfällt ihm die Kirche in Atome von Momenten. Doch ist jetzt in dem Protestantismus eine mächtige Regung, diese Einseitigkeit zu überwinden, eine Neigung zu historischer Bildung, zu historischem Sinn.

Noch ein anderer Gegensatz von Katholicismus und Protestantismus ist der, daß der Katholicismus ein Streben nach Idealem hat, der Protestantismus dagegen nur die Beruhigung des Gewissens durch Sündenvergebung.

Ein fernerer Gegensatz, daß der Protestantismus eine überwiegende und einseitige *spiritualistische* und *reflektirende* Richtung, der Katholicismus eine überwiegend *realistische* und *unmittelbare, naive* Richtung hat.

Aus alle diesem geht ganz entschieden hervor, daß die beiden Hauptkonfessionen wirkliche *Ergänzung* sind.

Deutschland ist in seiner Gedrücktheit, in dem Bruch seiner Einheit und damit seiner Macht lediglich durch die Religionsspaltung. Es repräsentiren immerdar Oesterreich den Katholicismus, Preußen den Protestantismus, und ist keine politische Einigkeit möglich, man wendet darnach die Sympathie zu. Gervinus empfindet dieses sehr wohl und er fand die Rettung im Deutschkatholicismus, also den religiösen Zwiespalt will er heilen durch die Vernichtung aller Religion. Eindringlicher noch verweist Radowitz auf die Nationalität als neutralen Boden, aber es giebt keinen neutralen Boden, und die Nationalität ist keiner, sondern sie selbst hat noch einen tieferen Boden. Darum muß man sich mit einem leidlichen Zustand begnügen, so lange als Religionsspaltung besteht und ist wahrhafte Heilung nicht möglich bei Trennung der beiden Konfessionen.

Perthes' Buchdruckerei in Gotha.

289224 Pol.Sci
Author Stahl, Friedrich Julius Govt
S7813g
Title Die gegenwärtigen Parteien in Staat und Kirche.
Ed.2.

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU